59e ANNEE (6e SÉRIE) — No 12 — 24 MARS 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

NOTES DE PHILOSOPHIE

Premier article : **L'EXISTENTIALISME**

SOMMAIRE

Introduction. — I. — 1. Henri MOUGIN, La sainte famille existentialiste. — 2. Henri LEFEBVRE, L'existentialisme. — 3. « Pour et Contre » : L'Existentialisme (Fr. JEANSON, Em. MOUNIER, J. BENDA).

II. — 4. Régis JOLIVET, Introduction à Kierkegaard. — 5. Pierre MESNARD, Le vrai visage de Kierkegaard.

III. — 6. R. JOLIVET, Les doctrines existentialistes de Kierkegraad à J.-P. Sartre (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, J.-P. Sartre).

IV. — 7. Karl Jaspers : R. JOLIVET (suite) ; DUFRENNE et RICOEUR, Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence ; J. de TONQUÉDEC, L'existence d'après K. Jaspers. — 8. Gabriel Marcel : R. JOLIVET (suite). — L'Existentialisme chrétien (Présentation de Et. GILSON. Textes de J. DELHOMME, R. TROISFONTAINES, P. COLIN, J.-P. DUBOIS-DUMÉE, G. MARCEL).

V. — 9. P. FOULQUIÉ, L'Existentialisme. G. TRUC, De J.-P. Sartre à L. Lavelle. — Conclusions.

On a tant écrit depuis deux années sur ce thème qu'il semble impossible de ne point revenir sur les notes publiées par l'*Ami* en 1947 (p. 506-512). Dans un substantiel article de la *Revue de Paris* (avril 1947, p. 91 et s.), M. Lucien Fabre a très exactement situé le problème de l'existentialisme en regard des grands courants philosophiques. Depuis que les « Sages », c'est-à-dire les philosophes ont appliqué leur réflexion métaphysique à la notion d'*être*, ils se sont plu à envisager en celle-ci l'*essence* et l'*existence*. Jusqu'à notre époque, la primauté de l'essence sur l'existence était admise par tous sans discussion. Rien ne peut exister sans un sujet préalable, car l'existence est toujours l'existence de quelqu'un ou de quelque chose. Cette priorité accordée à l'esssence (quelles que soient d'ailleurs les nuances et même les oppositions de pensées) est à la base de tout système *essentialiste*. Mais la philosophie essentialiste risque d'oublier les individus et de se cantonner dans le domaine des abstractions. La crainte d'un tel danger fut pour beaucoup dans le succès des doctrines positivistes. Les excès de l'idéalisme absolu devaient, eux aussi, appeler une réaction et ramener l'attention des philosophes sur l'être concret, les réalités existentielles. L'existence parut alors à certains esprits devoir prendre le pas sur l'essence. La philosophie *existentialiste* naquit de cette préoccupation, préoccupation d'autant plus explicable à notre époque tourmentée que le problème des destinées de l'humanité tout entière et de l'avenir réservé aux individus eux-mêmes se pose avec plus d'acuité [1].

Quelques ouvrages de grande valeur nous ont été envoyés à fin de recension : *Introduction à Kierkegaard*, de M. Régis Jolivet, déjà indiqué dans l'article de 1947, étude à laquelle il nous faut aujourd'hui joindre le remarquable volume de M. Pierre Mesnard, professeur à la Faculté des Lettres d'Alger, *Le vrai visage de Kierkegaard*. Plus récemment, M. Jolivet a étudié, dans leur ensemble, *Les Doctrines existentialistes, de Kierkegaard à J.-P. Sartre*. L'ordre logique des matières nous fera revenir sur une publication plus ancienne, du P. J. de Tonquédec, *Une philosophie existentielle, L'existence d'après Karl Jaspers*. Présenter ces ouvrages à nos lecteurs, en les enchassant, pour ainsi dire, dans une brève analyse d'autres études parues sur le même sujet, nous a semblé la meilleure méthode à suivre, dussent ces exposés entraîner quelques développements inaccoutumés, mais utiles [2].

I

1. — En 1947 paraissait un petit livre posthume d'Henri Mougin, *La Sainte Famille existentialiste* [3]. Livre de combat, d'où la valeur philosophique n'est nullement exclue, mais où l'existentialisme, âprement discuté, est finalement condamné au nom du matérialisme dialectique.

M. Mougin s'intéresse peu aux existentialistes d'outre-Rhin. Pour lui, l'existentialisme français dérive en droite ligne de l'idéalisme : Bergson, Blondel, Hamelin, Lachelier, Brunschvicg lui-même, quelles que soient leurs divergences respectives ou peut-être même à cause d'elles, sont à son origine. Leur philosophie est essentiellement antihégélienne. Or « leur antihégélianisme proprement réactionnaire constitue la plaque tournante de l'idéa-

[1] Dans cet article, *Essentialisme et Existentialisme, Le Néant et M. Sartre*, M. Fabre non seulement brosse à grands traits la physionomie des deux tendances, essentialisme et existentialisme, mais encore indique leur conciliation possible. On se réserve ici de montrer comment la philosophie classique, tout en maintenant la priorité de l'essence sur l'existence, n'a cependant pas méconnu le problème du concret. (Voir second article).

[2] Rappelons, dès le début de cette article, le fascicule publié en 1946 par la *Revue de Philosophie* (Téqui, éditeur) : *L'Existentialisme*, comprenant sept études : F. CAYRÉ, *La philosophie de saint Augustin et l'existentialisme* ; M. DE CORTE, *Réflexions sur Gabriel Marcel et J.-P. Sartre* ; P. DESCOQS, *L'athéisme de J.-P. Sartre* ; D. DUBARLE, *L'ontologie phénoménologique de J.-P. Sartre* ; R. JOLIVET, *L'existentialisme de Kierkegaard* ; G. THIBON, *Une métaphysique de la Communion : l'existentialisme de Gabriel Marcel* ; R. VERNEAUX, *De l'Absurde*.

[3] Henri MOUGIN, *La Sainte Famille existentialiste*. In-8o de 190 p., *Editions Sociales*, 64, Bd Auguste-Blanqui.

lisme à l'existentialisme, exactement de la même façon que, chez Kierkegaard, l'existentialisme est la revendication de l' « existence » contre le « système hégélien » (p. 43).

Pour M. Mougin, l'existentialisme est né d'un mouvement de va-et-vient entre l'idéalisme objectif et le subjectivisme idéaliste ; il ne s'est constitué comme existentialisme que lorsque les deux idéalismes se sont fondus et écrasés l'un sur l'autre. Puis il se décompose et présente à nouveau les éléments décomposés comme des positions philosophiques nouvelles. L'existentialisme sera ainsi l'instrument d'une décomposition perpétuelle des positions philosophiques en vue de nouvelles combinaisons :

Cette décomposition se fera à un rythme de plus en plus rapide à mesure que les progrès du matérialisme dialectique rendront nécessaire le surgissement de combinaisons philosophiques nouvelles pour lui faire concurrence. Cette décomposition est objectivement inscrite dans la philosophie de Sartre, et inscrite sur deux plans : sur le plan de la *doctrine* même, l'utilisation contradictoire du double idéalisme ramènera sans cesse à de nouvelles tentatives pour reconstituer à part l'idéalisme objectif et le subjectivisme idéaliste et les dresser contre le matérialisme dialectique ; sur le plan de l'*utilisation* de la doctrine, il lui arrivera, entre le catholicisme pur et simple et le matérialisme dialectique, de se décomposer et de s'évanouir sans cesse, pour se recomposer ailleurs... (p. 168).

L'existentialisme pourra devenir ainsi — et est devenu — le refuge de la « philosophie cléricale », lorsqu'il sera, avec Gabriel Marcel, l'existentialisme fidéiste préparé par les doctrines bergsonienne et blondélienne.

La thèse de M. Mougin et trop combative, elle s'inspire d'un préjugé trop favorable au matérialisme dialectique, d'un dédain trop visible pour le spiritualisme chrétien, pour se présenter au lecteur avec l'objectivité sereine qui eût donné plus de poids aux intéressantes discussions et aux aperçus suggestifs qui néanmoins lui donnent un puissant attrait.

2. — Très près de H. Mougin se tient M. Henri Lefebvre, avec *L'existentialisme* [4]. Le sous-titre de la première partie indique les sentiments de l'auteur : *Pourquoi je fus existentialiste* (1925) ; *et comment je suis devenu marxiste.* Cette première partie retrace les aventures d'un groupe de jeunes philosophes existentialistes « première manière », de 1923 à 1929... Ces jeunes, de par leur volonté, étaient destinés à se confronter avec le monde réel. Dès qu'ils abordèrent le « monde », l' « objet » réel, leur philosophie éclata, « bulle de savon contre l'angle d'une muraille » (p. 58). Pour le marxiste qu'est M. Lefebvre, il en sera de même des existentialistes « deuxième manière », s'ils sont logiques. Une seule remarque suffit à jeter bas la doctrine sartrienne. M. Sartre veut s'appuyer sur une simple « description de conscience. Pour lui, on atteint l'objet *par la conscience* et non par le concept, par la raison objective, par la science. Il rejette la dialectique hégélienne, qui implique l'opposition du sujet et de l'objet, « parce qu'elle est conceptuelle et extérieure à l'existence directement éprouvée » ; mais,

chemin faisant, M. Sartre introduit des notions tout à fait différentes, tout à fait incompatibles avec la simple « description de conscience », les notions de l'*En-Soi* et du *Pour-Soi*. C'est ce qui lui permet d'ébaucher une dialectique de l'homme. « Tout se passe comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de désintégration par rapport à une synthèse idéale. » M. Sartre annonce ainsi un humanisme, une métaphysique, une morale. Son livre s'achève sur cette promesse positive ; il n'est que cette promesse, il n'a de sens que par elle, ne vaut que par elle.

Mais l'En-Soi et le Pour-Soi sont des concepts ; et notamment l'En-Soi n'a de sens que pour une dialectique objective, historique, échappant à la description immédiate. L'En-Soi ne s'atteint, ne peut s'atteindre que par un concept ou une idée. M. Sartre a donc réintroduit au cours de son livre un élément philosophique qui n'existait pas au début... Il introduit des notions nouvelles sans prévenir explicitement le lecteur... (p. 65).

En conclusion de quoi notre auteur refuse à M. Sartre la qualité de philosophe. Aussi bien, le passage inconscient de la simple phénoménologie à la philosophie conceptuelle, disons de l'existentialisme à l'essentialisme, est inévitable. M. Henri Lefebvre le rappelle avec tout le bon sens de la philosophie traditionnelle, dont il est cependant si éloigné par ses conclusions matérialistes.

Sous couleur de combattre les abus du concept abstrait, dans la scolastique ancienne, dans la métaphysique hégélienne, une attaque continue se poursuit depuis un siècle contre le concept et la pensée par concepts et notions... Il est pourtant clair que seul le concept peut réfléchir, refléter ou représenter pour la conscience une réalité objective extérieure à elle. C'est précisément là sa fonction dans la connaissance et dans l'action également : seul le concept peut proposer à l'action un but qui ne se confonde pas avec les motifs sensibles ou affectifs et soit objectivement fondé... Aucune science, aucune action fondée sur la connaissance du « possible réel » ne peut se passer de concepts et de notions (p. 187).

Le but de l'ouvrage de M. Lefebvre, par delà les critiques, voire les sarcasmes qu'il ne ménage ni à Kierkegaard, ni à Husserl, ni surtout à Heidegger (« la métaphysique du Grand Guignol »), est de dégager de l'existentialisme la cause du matérialisme dialectique. Nous ne le suivrons pas dans cette direction.

3. — Aux adversaires de l'existentialisme s'opposent des partisans déterminés. Les éditions *Atlas* ont inauguré une collection « Pour et Contre » par un grand débat sur *L'Existentialisme* [5]. Des écrivains et des philosophes connus pour l'importance de leur œuvre ou de leur action ont participé à cette joute : dans le camp existentialiste, MM. Jean Pouillon, secrétaire des débats à l'Assemblée Nationale, Francis Jeanson, diplômé d'études supérieures de philosophie, Lefèvre-Pontalis, professeur à l'Ecole Chauvot ; en face de ces admirateurs se situent Julien Benda, auteur de « *La Trahison des clercs* », philosophe du rationalisme, Roger Vaillant, porte parole du marxisme, Emmanuel Mounier, directeur de la revue *Esprit*.

[4] Henri Lefebvre, *L'Existentialisme*. In-8° de 260 p. — Paris, 1947 ; édit. du Sagittaire, 56, rue Rodier. — Dans son exposé, M. Lefebvre insère un chapitre relatif à l'existentialisme spéculatif de Husserl. Chapitre essentiel pour l'intelligence des philosophies existentielles et que trop d'auteurs négligent.

[5] « Pour et Contre ». — *L'Existentialisme*. Grand débat avec J.-B. Pontalis, J. Pouillon, F. Jeanson, Julien Benda, Emmanuel Mounier, R. Vaillant. Présentation de Colette Audry. Un texte de Jean-Paul Sartre. — Paris, 1948, In-12 de 192 p.

Deux études nous ont paru remarquables celles de Fr. Jeanson et celle d'Em. Mounier. M. Jeanson a su donner à l'exposé de l'existentialisme une forme cohérente et presque logique, qui fait oublier l'incohérence du fond même de la doctrine.

A s'en tenir à l'enseignement de la méthode phénoménologique, dit-il, « le sujet ne peut s'atteindre en tant que tel qu'en se faisant objet ». Ce ressaisissement de l'homme par lui-même rend seul possible la philosophie. Or un tel ressaisissement de soi ne peut se traduire par une évasion hors du monde : il faudra toujours en revenir à l'ambiguïté d'une existence dont la présence à soi perdrait toute signification en dehors de sa présence au monde. Et cette ambiguïté, la voici : « toute conscience est conscience de quelque chose ; toute conscience de quelque chose est conscience de soi, c'est-à-dire, avant même tout passage à la réflexion, non-coïncidence avec soi. » Aussi

le sujet s'engage, avec cette attitude, sur la voie d'un *échec absolu*, s'il prétend la mettre au service d'un idéal de réconciliation avec soi, c'est-à-dire s'il emploie son existence à tenter de la détruire au profit d'une essence, d'un être — qu'il ne saurait jamais être. Cette valeur que l'homme se forge dans son angoisse de se découvrir libre, c'est la chimère de l'objet-sujet, être pleinement consistant, sans avenir, achevé dans sa singularité, mais continuant cependant à jouir de sa réalisation : bref, un être présent à soi, mais coïncidant pleinement avec soi (p. 42).

Chimère de vouloir résoudre un problème au lieu de le vivre ! C'est pourquoi l'existentialisme « propose à l'homme de passer par le désespoir pour s'y laver des tentations inhumaines ». Notre existence, en effet, est une existence terrestre, se manifestant sans cesse comme étant à notre charge, privée de toute justification par avance, de tout fondement théorique, de tout recours à l'absolu ; et la solution du problème de cette existence sera remise en question aussi longtemps que nous existerons.

On se demande quelle place l'existentialisme peut reconnaître à la foi religieuse. Ici encore notre auteur s'efforce de donner une réponse cohérente :

« S'il s'agit de la foi sous sa forme théologique, du dogme d'un Dieu pleinement être et pleinement conscience, l'existentialisme y verra une métaphysique, et plus précisément la position à titre de réalité absolue de cette valeur contradictoire au profit de laquelle, tant qu'il ne s'est pas ressaisi et qu'il n'a pas assumé sa propre existence l'homme accepte de n'être qu'une « passion inutile ».

Une telle « métaphysique » est jugée « vaine et coupable » parce que « les explications théoriques qu'elle produit retentissent sur l'homme pour le soustraire à lui-même ». Mais, ajoute M. Jeanson,

la foi peut n'être point paralysante et les plus absolues parmi les aspirations humaines ne sont pas nécessairement incompatibles avec l'effort moral, poursuivi au niveau des situations concrètes. Mais si les sentiments humains culminent ainsi dans ce besoin d'un réconfort suprême et d'un Amour susceptible de compenser ce que leur propre essence a d'irréductiblement relatif et instable, c'est alors qu'il convient de ne pas s'y méprendre : ce réconfort et cet amour ne sauraient être visés que par surcroît ; l'homme y peut trouver la détente qui lui devient parfois indispensable, mais il n'y saurait puiser les motifs de son action ou la justification de son refus d'agir. Il peut s'élever vers eux, pour en redescendre plus calme et plus fort, mais non point édifié. Son édification ne peut être que son œuvre. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de morale chrétienne, mais une attitude morale humaine. Celle-ci peut se donner pour pôle, par delà cette existence, l'amour du Dieu chrétien ; mais elle dépasse par là le plan moral et ne saurait tirer de ce dépassement la moindre indication concernant un problème qui n'a de sens qu'au niveau de l'homme : et cet homme est livré à son irrémissible liberté, au sein d'un monde où il lui faut mener une action dont rien ne garantit d'avance la valeur. C'est en ce sens que l'existentialisme peut se dire athée et proclamer la mort de Dieu. Dieu est mort en tant que solution du problème humain (p. 43-44).

Nous sommes aux antipodes de la doctrine chrétienne, pour laquelle le problème humain n'a, au contraire, de solution véritable qu'en Dieu, au point de vue tant naturel que surnaturel.

M. Mounier n'intervient pas « en posant de l'extérieur, la grille de la morale chrétienne » [6]. Il se contente, en présence des recherches existentialistes, d'exprimer sur quelques points ce qu'il considère comme des exigences chrétiennes fondamentales et de montrer comment ces exigences dépassent la portée des expériences existentielles. Retenons simplement cette considération :

L'être nous apparaît à l'analyse comme plénitude et spontanéité, la spontanéité s'épanchant incessamment en plénitude. Sartre a choisi comme expérience privilégiée l'offuscation par la présence stupide des choses. Mais nous avons, de la plénitude, des expériences opposées à celle de la massivité, ainsi que l'exprime le vocabulaire de la joie : ruisselante, radieuse, exultante, débordante. C'est dans de telles expériences qu'il conviendrait de pousser des analyses complémentaires de l'expérience de la *Nausée*, où les images d'expansion, de mobilité, de surabondance, remplaceraient les images d'opposition, de stupidité, d'encombrement. Il ne conviendrait pas à une critique chrétienne d'opposer les premières aux secondes à la manière idéaliste ; car la blessure de l'être lui donne aussi, sous certains moments, cette massivité stérile dont Sartre nous laisse une image inoubliable. Mais elle doit faire appel à une expérience plus totale dont — puisqu'il s'agit, par méthode, d'expérience — il semble que des aspects essentiels lui aient échappé (p. 147).

C'est que — comme M. Mounier l'avait dit quelques pages plus haut — la description phénoménologique est impuissante à nous livrer toutes les dimensions de l'être et notamment la présence de la Grâce, qui se dévoile à la Foi (p. 142). Cette perspective plus totale est nécessaire pour rétablir l'attitude du croyant devant l'expérience existentielle. Ainsi donc,

que l'existence humaine individuelle soit toujours, mesurée à son élan final, un échec, et l'échec d'un dieu manqué, il n'y a rien là qui heurte la perspective du chrétien. Mais qu'elle ne retrouve pas dans son destin d'ensemble une signification à ces échecs individuels et leur finale assomption dans un salut collectif et personnel à la fois, voilà où évidemment il se sépare (p. 157).

Cette perspective du chrétien repose sur sa conception de la création, acte d'amour de la part du Créateur ; sur la foi en l'Incarnation et la Rédemption, l'humanité y étant appelée à « une véritable participation à la vie intime de Dieu » laquelle « lui

[6] Un joli mot de M. Mounier sur l'engouement qui s'est manifesté au cours de ces dernières années pour l'existentialisme : « La dernière absurdité du siècle devait être la mode de l'existentialisme : la livraison au bavardage quotidien d'une philosophie dont tout le sens est de nous arracher au bavardage » (*Esprit*, 10 avril 1946, p. 521).

donne pour tâche d'entraîner le cosmos entier dans cette restauration universelle » et « achève de mettre le monde et l'homme en rapport d'unité dialectique avec l'Etre premier » (p. 140).

Pour et contre — *sic et non*, eût dit Abélard — ; on conçoit que M. Benda ait tenté de réserver son avis.

> Une philosophie me paraît ne se prêter à la discussion que si elle présente des affirmations qui relèvent d'une expérience accessible à tous les hommes et donc capable de les départager... Au contraire, il me semble qu'on ne peut discuter une philosophie dont le thème central consiste à nous demander d'accéder au *Grundstimmung*, c'est-à-dire à une région de notre être toute personnelle... dont Heidegger a déclaré que très peu d'hommes la connaissent et que ceux-là mêmes n'y parviennent qu'à de très rares instants (p. 110).

Néanmoins M. Benda fait l'inventaire des principaux articles de l'existentialisme et, après avoir montré « ce qu'ils ont de caduc, voir d'instable, au regard de la raison », il ramène les doctrines existentielles à leur véritable objet : « L'objet de ces doctrines, déclare-t-il, est beaucoup moins, quoi qu'elles prétendent, d'énoncer des propositions qui relèvent du vrai ou du faux, que d'exalter un mode d'existence ; beaucoup moins de poser des jugements de réalité que des jugements de valeur ; beaucoup moins de présenter des vérités scientifiques que de prêcher une morale » (p. 125-126). Et c'est sous cet aspect, en effet, que le chrétien, pensons-nous, peut les accueillir avec bienveillance.

II

Question bien complexe, on le voit déjà, que celle de l'existentialisme ! Cette complexité se manifeste déjà dans l'analyse de la pensée du « père » de l'existentialisme, le philosophe danois, Kierkegaard. Il faut savoir gré à M. Jolivet et à M. Mesnard d'avoir fait la lumière dans tant d'obscurités [7].

4. — Nos deux auteurs proposent le problème kierkegaardien tel qu'il est impliqué dans la trame même de la vie du penseur danois. Aussi leurs études débutent-elles toutes deux par une esquisse biographique où la suite des événements explique le drame intérieur de la vie et de la pensée de Kierkegaard. L'analyse de M. Mesnard est, à cet égard, d'une pénétration remarquable. L'épisode des fiançailles conclues avec Régine Olsen, puis froidement rompues, projette un jour singulier sur la psychologie du « fiancé ». « L'histoire de ces fiançailles, écrit M. Mesnard, n'est pas une évolution, mais au contraire, en ce qui concerne Kierkegaard, la plus nette des involutions » (p. 73). Deux êtres animés de mouvements inverses ne pouvaient garder l'équilibre entre eux. Alors que Régine devenait femme, Kierkegaard n'était plus qu'un mythe. Quelle que soit la raison profonde qui ait dicté à Kierkegaard sa renonciation, cette rupture eut une influence considérable sur l'orientation de sa pensée : au fiancé perdu se substitua « un auteur déchaîné et un chrétien désormais sensible à la triste grandeur du péché » (p. 78).

L'esquisse biographique est suivie, dans l'ouvrage de M. Jolivet de deux parties : *l'âme de Kierkegaard, la pensée de Kierkegaard.*

L'auteur montre que la psychologie de Kierkegaard s'est traduite par un long débat sur la foi et le doute, expression d'un conflit intérieur qui n'a cessé qu'avec la vie. Kierkegaard voulait n'être qu'un poète religieux et c'est là même la source profonde du débat intime qui occupa ses jours et ses nuits. Pour lui, la vie de poète est toujours péché, car elle consiste à rêver au lieu d'être, à n'avoir qu'un rapport esthétique d'imagination au vrai et au bien, au lieu d'un rapport réel. Un mot caractérise le malheur où se débat la vie du poète : « Elle est au-dessus du fini sans être l'infini ». De là le désespoir et le péché, le péché consistant ici, comme ailleurs pour qui est devant Dieu, à ne pas vouloir être soi-même selon l'éternité, ou à vouloir être soi selon le fini [8]. Cette volonté elle-même est une forme du désespoir. Ce qui n'empêcha pas l'âme de Kierkegaard, après une période de tentation d'incroyance au cours des années de jeunesse, de s'orienter vers les hauteurs de la foi. A tel point que le formalisme de l'Eglise luthérienne établie provoque en cette âme religieuse un sursaut de révolte. Malgré les liens étroits qui unissent Kierkegaard à l'évêque Mynster, le conflit d'abord latent devient public à la fin de sa vie. Pour Kierkegaard, la chrétienté est devenue étrangère au christianisme. Il acquiert peu à peu la conviction que l'Eglise établie, qui coïncide avec l'Etat, qui assume — alors qu'elle représente le devenir — le caractère statique de l'Etat, cette Eglise multiplie les compromis avec le siècle, trahit sa mission sacrée. La chrétienté actuelle n'est plus qu'une caricature du vrai christianisme, un immense agrégat d'erreurs et d'illusions où s'allie une maigre et faible dose de christianisme authentique.

> L'âme de Kierkegaard, écrit M. Jolivet (p. 95), quelle qu'ait été sa complexité, apparaît finalement comme unifiée en quelque sorte par la double ambition (qui réellement au fond n'en faisait qu'une) de « devenir un chrétien » et de décider les membres de la chrétienté, fidèles et pasteurs, à devenir chrétiens... [Mais] les conditions dans lesquelles se développaient sa pensée et son activité

[7] Régis Jolivet, doyen de la Faculté catholique de philosophie de Lyon, *Introduction à Kierkegaard.* In-8 de xviii-254 p. Editions de Fontenelle, abbaye de Saint-Wandrille, 1946. L'esquisse de ce travail constitue l'un des articles du fascicule publié en 1946 par la *Revue de Philosophie.*

Pierre Mesnard, professeur à la Faculté des Lettres d'Alger, *Le vrai visage de Kierkegaard.* In-8 de 494 p. (Bibliothèque des Archives de Philosophie), Paris, Beauchesne, 1948.

[8] On lira à ce sujet un *très* bel article du R. P. Arnou, S. J., professeur à l'Université Grégorienne, *L'existentialisme à la manière de Kierkegaard,* dans *Gregorianum,* 1946, p. 63-88. « Ne dirait-on pas qu'il n'y a pas d'autre manière d'être en présence de Dieu que par l'angoisse et le péché ? « Dieu est le Dieu des pécheurs et non des innocents », va jusqu'à dire Kierkegaard. Et c'est dans cette perspective qu'il interprète ses propres expériences. Expériences d'un homme profondément religieux, il est vrai, et d'une grande noblesse d'âme, mais anormalement émotif. Obsédé par le sentiment de la faute,... il éprouve malgré tout une âpre satisfaction à être dans son tort, pour pouvoir s'accuser devant Dieu, pour être accusé par Dieu, à la fois gémissant et triomphant d'être écrasé sous un fardeau dans lequel il reconnaît le poids de Dieu, répétant qu'il n'en peut plus et craignant par dessus tout un soulagement qui le priverait en somme de son existence véritable. Ce qui, pour lui, fait le sujet existant, ce n'est pas sa bonté intrinsèque (la bonté qui se fonde sur l'être) ; mais l'intensité affective, on pourrait dire, passionnelle, de son activité, c'est-à-dire, ce qu'il y a en lui de plus fortement senti, oui, mais aussi de plus éphémère, de moins universel » (p. 81).

l'empêchaient de s'apaiser en calme certitude et en paisible contemplation... Sa grandeur est d'avoir donné une ampleur nouvelle au dialogue que tout homme, et spécialement tout chrétien institue en lui-même, entre l'esprit et la chair, l'esthétique et le religieux, l'individu et l'institution, le temporel et le spirituel la subjectivité et le droit, la contemporanéité et l'histoire, la raison et la foi.

La pensée de Kierkegaard est analysée objectivement. Nul système philosophique n'échappe à la critique : pas plus que Pascal, Kierkegaard n'a de philosophie : « la tendance systématique, écrit-il, promet tout et ne tient absolument rien ». De la « philosophie » kierkegaardienne, M. Jolivet a mis opportunément trois points en relief : l'engagement, le choix, les trois stades de la vie.

L'engagement : il faut s'engager tout entier pour connaître par là la vérité devenue vie en moi. D'où le primat de la subjectivité : objectivement, il n'y a qu'incertitude ; et cette incertitude même, appropriée par l'intériorité la plus passionnée, constitue la vérité saisie et vécue dans l'existence même. En réalité, vérité s'identifie ici avec foi.

Le choix : en conséquence, l'homme réel, existant, qui est l'homme du péché originel, doit nécessairement choisir ce que le christianisme, à la lumière de la révélation, lui montre comme s'imposant à lui, non pour comprendre, mais pour *vouloir* la justice. A l'homme concret, un tel choix n'est possible qu'à la condition d'affirmer sa propre existence par rapport à Dieu. Paradoxe qui montre comment l'existence chrétienne réunit les contradictoires :

Elle s'épanouit en éternité, mais s'accomplit dans l'instant, elle est choix et attente, dispersion et concentration, extension et tension, extase et réflexion, risque et gain, vie et mort, avenir qui revient comme passé, passé qui s'affirme comme présent, péché qui rompt l'immanence de l'individu et condition de salut, union intime entre l'infini et le fini, contact et conflit. L'existant vit dans cet état où les points extrêmes de l'opposition sont toujours donnés ensemble et donnés dans leur opposition même ; il unit en lui le pathétique et le comique, qui viennent tous deux d'un même sentiment contradictoire, qui est le sentiment d'une différence absolue entre l'éternel et le devenir, l'infini et le fini... (p. 111).

Les trois stades et la dialectique de la vie : les diverses possibilités de vie s'ordonnent selon trois stades ou sphères, le stade esthétique, le stade éthique, le stade religieux. Le stade est une sphère de vie, un état isolé de l'existence, qu'il faut concevoir comme exclusif et clos. Impossible donc d'accéder d'un stade à l'autre par un développement de l'un vers l'autre. Ces stades sont néanmoins les étapes d'une vie ascendante vers la perfection ; mais il faut passer de l'un à l'autre par le *saut.*

Chaque stade comporte un *pathos,* c'est-à-dire un mouvement passionnel, expression parfaite de l'existence. — Le stade esthétique comporte un pathos « en paroles » : l'esthétique peut avoir une représentation exacte, même du religieux, et jouir intensément de cette représentation ; mais tout se tient ici sur le plan des possibilités ; en tant qu'existant, l'esthéticien n'est pas intéressé par sa représentation. — Le pathos de l'éthique consiste dans « l'action » ; son caractère propre est de donner au sujet un intérêt immense et d'en faire en quelque sorte un absolu. C'est déjà un pathos « existentiel » puisque l'idée ici transforme l'existence de l'individu. — Mais le pathos existentiel par excellence est celui du « religieux paradoxal », c'est-à-dire du christianisme. Ici, la béatitude éternelle étant conçue comme le bien absolu, une telle représentation transforme à fond toute l'existence de l'individu.

La dialectique de la vie ne saurait être celle du concept. Elle est passage continuel du « même » à « l'autre », conflit en même temps que contact ; elle se définira par l'ambigu dans la succession, par la contradiction dans le temps, par le triomphe sortant de la défaite, par « l'absurde » victorieux de la raison. Le passage d'un stade à l'autre comporte donc toujours un « saut », c'est-à-dire un choix absolu qui sera, non la suite logique de l'état précédent, mais sa négation. Au moment du saut, l'homme détermine un mouvement, produit un acte que rien ne commande, sinon la libre décision prononcée par lui relativement à sa valeur essentielle. On saisit par là toute l'importance de la *liberté* dans la doctrine existentielle. Pour Kierkegaard on ne devient pas chrétien par le raisonnement, mais seulement par la conversion, rupture et nouveauté radicale, la foi étant un bond dans l'absurde, et la confiance, un saut dans le vide des raisons d'espérer.

* *

5. — Comme l'ouvrage de M. Jolivet, celui de M. Mesnard comprend trois parties. Après une introduction, qui situe la position des doctrines existentielles dans l'histoire de la philologie, la première partie retrace *la vie de Kierkegaard.* L'auteur ne manque pas d'y relater l'influence de la famille, du milieu, du courant romantique sur sa formation. Deux hommes ont eu une influence décisive sur l'orientation de sa pensée, le philosophe Sibbern, le poète Mœller. Les critiques du premier à l'égard de la philosophie dominante ont appris à Kierkegaard à préférer la philosophie de la vie à la philosophie du concept. Le second était un hégélien repenti qui avait finalement compris que le panthéisme auquel aboutissait la philosophie de Hegel était incompatible avec la doctrine chrétienne. Mais, à côté de ces préoccupations relevées, M. Mesnard rappelle la vie « dévergondée » (plus imaginaire que réelle) du jeune étudiant, vie qui l'écarte des amitiés normales et des affections familiales, la crise morale profonde qu'il traverse en 1837-38, probablement liée à un mauvais état de santé consécutif à sa vie « désordonnée » ; puis le fameux « tremblement de terre » qui vint troubler les rapports de Kierkegaard et de son père, en lui révélant le « péché » de celui-ci : tout cela explique la psychologie intime de Kierkegaard :

Le « tremblement de terre » ne doit donc pas être considéré tant comme un fait extérieur que comme un « nœud » important dans l'évolution psychologique de notre auteur. La crise préparée par la succession d'une jeunesse mondaine à une enfance enserrée dans un piétisme excessif, cette crise éclate à propos de la révélation paternelle ; à la période de trouble succède un approfondissement intérieur bientôt couronné par une touche sensible de la grâce. C'est l'événement du 19 mai 1838, à dix heures et demie du matin, que notre auteur consigne en ces termes : « Il est une *joie indescriptible* qui nous brûle de part en part aussi mystérieusement que le cri de l'apôtre éclate immotivé : « Soyez joyeux, je vous le répète : soyez joyeux ! » Non telle ou telle joie particulière, mais le cri débordant de l'âme « avec la langue

et la bouche et du fond du cœur... Je me réjouis par ma joie, dedans, avec, chez, sur, par et avec ma joie » (*Journal*, p. 80).

Une telle exubérance plus ou moins morbide nous prépare aux hésitations de Kierkegaard à l'égard du mariage, à la rupture avec Régine. Etat général, à la fois déficient et exultant, dit fort justement M. Mesnard. Nous traduirions prosaïquement : déséquilibre moral. Poursuivant son analyse, notre auteur montre le rapport essentiel de cette psychologie étrange avec la série des publications dans lesquelles Kierkegaard, sous des pseudonymes divers, se dépeint lui-même jusqu'au moment où, son identité ne pouvant plus se cacher, il écrira des ouvrages plus calmes, où la crise intérieure prendra l'aspect d'une souffrance saine, acceptée et utilisée avec maîtrise.

La deuxième partie condense *les éléments de la doctrine* kierkegaardienne et complète heureusement les indications de M. Jolivet. Un premier chapitre analyse, en fonction de l'état d'esprit de son auteur, la thèse inaugurale, l'*Essai sur le concept d'ironie, constamment rapporté à Socrate* [9]. Cette ironie sera le schème habituel de la vie de Kierkegaard, nonobstant les secousses religieuses les plus violentes. Sous le signe de Socrate, il entend échapper à l'emprise hégélienne. Mais déjà, dans cet *Essai*, on découvre la théorie des trois stades indiquée plus haut. Cette théorie, dans l'ouvrage de M. Mesnard, fait l'objet d'un long chapitre (p. 180-284), *Philosophie des stades d'existence*. Elle est exposée principalement dans deux publications du philosophe danois : l'*Alternative* et *Stades sur le chemin de la vie* [10]. Tout d'abord, nécessité du choix (*Entweder-Oder*), puis les diverses possibilités humaines.

Ce n'est pas la première fois ou la seule, écrit M. Mesnard, que la philosophie se fixe comme principal objet une dialectique analogue. Platon et Spinoza nous avaient bien conviés à sortir de la contemplation et des affections vulgaires pour parvenir à la saisie de l'idée mère et à la connaissance du troisième genre ; leur dialectique, il est vrai comparait surtout divers modes de connaissance, elle ne confrontait pas des synthèses aussi concrètes que celles de leur successeur danois. Les trois stades de Kierkegaard nous font plutôt penser aux trois ordres de Pascal : la question se posant d'ailleurs d'une manière analogue pour deux penseurs religieux ayant éprouvé les attraits du monde et la puissance de l'esprit. Mais les termes ne sont point les mêmes et Kierkegaard ne connaîtra jamais la rigueur toute mathématique des conversions pascaliennes. Car l'opposition de l'*Alternative* subsiste sourdement sous la dialectique des stades et comme il n'est pas facile d'opposer trois notions, il s'ensuit que deux d'entre elles restent souvent confondues ou insuffisamment distinguées. Si le plan esthétique est l'objet d'une analyse approfondie, on parle peu du plan religieux qui commande cependant tout le progrès dialectique ; en outre, le plan moral n'apparaît point à l'analyse comme extrêmement consistant. C'est seulement la confrontation de ces trois types d'existence qui donne toute leur saveur aux réflexions de Kierkegaard et le manque de symétrie, que le critique peut à bon droit regretter dans son exposé, ne fait que mieux souligner le rapport de cette analyse à l'existence même de l'auteur (p. 186).

Cette critique d'ordre général suffit à indiquer le sens de la longue étude consacrée aux *stades* et nous permet d'aborder la dernière partie de l'ouvrage de M. Mesnard, *Ebauche d'une synthèse doctrinale*. C'est, à coup sûr, la plus intéressante, la plus personnelle, celle qui contribue à donner au *Vrai visage de Kierkegaard* une valeur de premier plan.

A une première série d'ouvrages de caractère littéraire assez accusé, qui paraissent se relier directement à la crise des fiançailles (*l'Alternative*, 1843 ; les *Stades sur le chemin de la vie*, 1845) vient s'ajouter une seconde série, beaucoup moins brillante dans l'exposition, mais dont les prétentions philosophiques sont nettement affichées. Les *Miettes philosophiques* et le *Concept d'Angoisse* (1844) en sont le prélude léger ; le *Post-Scriptum final non scientifique aux Miettes philosophiques* (1846) en est la forme achevée. Aux yeux du lecteur non prévenu qui cherche à comprendre le but de ces ouvrages..., tout se passe comme si, après avoir défini dans ses deux grands écrits romantiques la philosophie des stades de la vie sous forme d'essais plus ou moins coordonnés, Kierkegaard n'ayant pas jugé suffisantes les précisions supplémentaires données dans la *Répétition* (1843) et dans *Crainte et tremblement* (1843) en venait enfin à chercher l'unité de sa doctrine et à la présenter sous une forme plus systématique (p. 287).

Les critiques ne sont pas tous ici de l'avis de M. Mesnard et l'on considère souvent ces derniers écrits de Kierkegaard comme dépourvus de finalité. Mais l'auteur du *Vrai visage de Kierkegaard*, avec une maîtrise incomparable a bien montré qu'une synthèse est possible de la pensée profonde du philosophe danois. Comme nous l'avait suggéré tout à l'heure M. Jolivet, cette synthèse doit être faite autour de la valeur actuelle et vécue du christianisme. Double problème : problème objectif de la vérité du christianisme ; problème subjectif, « devenir un chrétien ». Et c'est dans la solution de ce double problème que réside le « paradoxe » du christianisme.

Il n'y a pas moyen de répondre à Hegel sans expliquer en quoi le christianisme est transcendant, ni d'exposer cette transcendance sans se référer à une expérience religieuse donnée ; par contre cette expérience ne peut se définir que comme une organisation dialectique reprenant sur le plan de la vie intérieure tout un réseau de relations analogues à celles dont usait la philosophie du jour, mais vivifiées par un apport existentiel. L'ironie de la réponse consiste donc à réfuter le système par un système qui tire toute sa valeur du fait qu'il n'a pas d'existence abstraite et qu'il est dépourvu de toute structure spéculative proprement dite (p. 290).

C'est là tout l'existentialisme de Kierkegaard que notre auteur analyse avec un soin minutieux dans toutes ses manifestations : le pathétique (M. Jolivet disait : le *pathos*), dont l'expression essentielle est la souffrance et l'expression ultime, la faute. C'est dans une rupture avec ce pathétique que l'adhésion paradoxale du dialectique orientera l'homme vers la béatitude éternelle. Mais ce n'est pas par l'intelligence que se réalisera cette orientation ; c'est par la foi. « La foi, c'est justement cette adhésion inouïe à un objet transcendant et néanmoins donné dans le temps, cette « passion heureuse » qui pro-

[9] L'ouvrage n'est pas traduit en français. M. Mesnard l'étudie dans la traduction allemande de Rutenmeyer, *Der Begriff der Ironie mit stændiger Rücksicht auf Sokrates*. Munich, 1929.

[10] *L'Alternative* (Entweder-Oder) comprend deux parties. La 2e traduite en français par P.-H. Tisseau, comprend : I. La Valeur esthétique du mariage ; II. La formation de la Personnalité. — Les *Stades* existent en allemand, « Stadien auf dem Lebensweg »,

vient d' « un heurt heureux de l'intelligence et du paradoxe dans l'instant, quand l'intelligence s'élimine d'elle-même et que le paradoxe s'abandonne » (*Miettes*, p. 132). Elle n'est pas, dit-il encore ailleurs (*Crainte et tremblement*, p. 69) « une impulsion d'ordre esthétique ; elle est d'un ordre beaucoup plus relevé et, justement parce qu'elle présuppose la résignation, elle n'est pas l'instinct immédiat du cœur, mais le paroxysme de la vie. »

On a remarqué l'expression : le heurt de l'intelligence et du paradoxe « dans l'instant ». C'est qu'en effet seul un « présent existentiel » peut expliquer la foi et, avec la foi, la religion. La synthèse doctrinale de la pensée kierkegaardienne implique donc « la synthèse de l'instant » et, comme cet instant dépend du passé, « la synthèse du ressouvenir ».

Mais, en suivant le *Journal*, M. Mesnard croit apercevoir une « duplicité volontaire et une bifurcation inconsciente ». La duplicité de Kierkegaard « consiste beaucoup moins à produire une œuvre esthétique comme amorce d'une œuvre religieuse, qu'à donner au monde un spectacle parfaitement cohérent sur le plan esthétique, en se réservant la satisfaction secrète de savoir que « ce n'est pas vrai » et qu'il reste au fond de lui-même une individualité religieuse, c'est-à-dire tourmentée » (p. 419). Cette constatation permet à M. Mesnard de trouver, dans l'humour, l'expression même de la personnalité de Kierkegaard :

> L'homme qui accomplit les actions les plus ordinaires de la vie en connexion avec l'exigence éthique peut éprouver le besoin de marquer son départ vers le pathétique et interpolant entre lui et ses semblables le voile de l'ironie ; ce voile garantit bien l'incognito, car on ne sait trop ce qu'il cache, un véritable ironiste ou un moraliste discret. Il en va de même pour l'humour, véritable incognito du religieux (cf. *Post-Scriptum*, p. 338, 345, etc.). Il permet à l'individu favorisé de la grâce chrétienne de réaliser autour de ce don ineffable une véritable zone de silence et de laisser pour ainsi dire le religieux cuver dans son cœur, cependant que le dehors reste spirituel, *mais sur un plan sans prétention* (p. 436-437).

Désillusionné du protestantisme officiel, Kierkegaard serait-il venu au catholicisme ? M. Jolivet estime qu' « il est resté prisonnier d'une conception qui lui masquait le sens de l'Eglise et de ses sacrements, et l'empêchait de comprendre qu'ils sont le remède à l'angoisse et au doute qui assiègent l'âme chrétienne, les sources de la paix » (p. 229). Avec plus de nuances peut-être, M. Mesnard présente une conclusion analogue :

> « Rien de plus protestant que l'attitude de Kierkegaard, mais d'un protestantisme qui n'est pas sans valeur positive, car il est l'attitude complémentaire de celle qu'on appelait « catholique ». A côté des valeurs par lesquelles le christianisme se transmet et s'incarne, il y a celles qui empêchent le sel de la terre de s'affadir ; à côté des valeurs de tradition, il y a les valeurs de réforme. Une conception orthodoxe de l'Eglise est évidemment celle qui unirait les deux facteurs ; quelque sympathie que Kierkegaard ait pu marquer à la première école, il appartient pourtant indiscutablement à la seconde » (p. 466).

Et donc, il ne fut ni un héros, ni un saint, mais « un chrétien douloureux, digne en tous points de notre sympathie la moins aveugle ». Par l'effort qu'il a poursuivi pour amener, soit dans l'analyse notionnelle, soit dans la réalisation de son expérience constructive, chaque élément à sa place il a mérité le rang que lui décerne la postérité : poète du religieux et fondateur de la philosophie de l'existence [1].

III

6. — Dans *Les Docrines existentialistes, de Kierkegaard à J.-P. Sartre* [2], M. Jolivet s'est efforcé de « juger ces doctrines par le dedans, c'est-à-dire, d'une part, en fonction de leurs propres principes, pour en apprécier le degré de cohérence interne, et d'autre part, quant aux principes mêmes ou aux postulats qu'elles invoquent ou impliquent, en fonction des arguments qui tendent à les justifier » (p. 8).

En rapprochant ce qu'ont de commun les différentes doctrines existentialistes, M. Jolivet définit l'existentialisme : « *L'ensemble des doctrines d'après lesquelles la philosophie a pour objet l'analyse et la description de l'existence concrète, considérée comme l'acte d'une liberté qui se constitue en s'affirmant et n'a d'autre genèse ou d'autre fondement que cette affirmation de soi.* »

Quatre doctrines particulièrement significatives de l'existentialisme contemporain, ont été réunies. Elles sont divisées en deux groupes distincts qui marquent les deux courants principaux de l'existentialisme : d'abord Heidegger et Sartre, puis Jaspers et Gabriel Marcel. Mais il convient encore de saisir, à leur source même, les thèmes principaux qui les caractérisent : aussi l'ouvrage débute-t-il par deux aperçus relatifs à Kierkegaard et à Nietzsche.

De Kierkegaard, il reste peu de chose à dire, sinon son opposition au rationalisme hégélien et l'influence d'un christianisme teinté de luthéranisme expliquant le complexe mélancolique qui pesa sur toute sa vie. En quelques traits, M. Jolivet rappelle les conditions de l'existence selon Kierkegaard : l'engagement et le risque, le primat de la subjectivité, le désespoir et l'angoisse liés à la réalité et à la possibilité de la faute, tous éléments qui par eux-mêmes ne sont pas encore susceptibles d'organiser et de construire une philosophie existentielle véritable.

Nietzche n'est pas existentialiste [3], mais, par plusieurs points de sa doctrine, il est, plus encore peut-être que Kierkegaard, précurseur de l'existen-

[1] L'ouvrage de M. Mesnard est doté d'une bibliographie remarquable : 1° Editions de base, danoises et allemandes ; 2° Traductions françaises ; 3° Principales études sur Kierkegaard ; 4° Comment entreprendre l'étude de Kierkegaard, avec une quintuple subdivision : *a*) méthode d'approfondissement psychologique ; *b*) interprétation à partir de l'Ethique ; *c*) Pénétration directe par le plan religieux, notamment par rapport à Pascal, à Luther, au catholicisme ; *d*) pénétration par l'histoire de la philosophie : rayonnement à partir de Socrate ; rayonnement à partir de la philosophie allemande et en particulier à partir de Hegel ; Kierkegaard et la philosophie existentielle. — 5° Kierkegaard envisagé au point de vue de la littérature comparée. En tout 108 ouvrages indiqués et consultés en dehors des œuvres proprement dites de Kierkegaard (n. 1-50). On voit la richesse d'information de l'œuvre, qu'en peut dire définitive, de M. Mesnard.

[2] Régis Jolivet, Doyen de la Faculté catholique de Philosophie de Lyon. *Les Doctrines existentialistes de Kierkegaard à J.-P. Sartre.* — In-8 de 330 p. Editions de Fontenelle, abbaye de St-Wandrille, 1948.

[3] Dans son *Existentialisme*, H. Lefebvre consacre un chapitre à « l'Existentialisme magique » de Nietzsche (p. 143-159).

tialisme. Pour Nietzsche comme pour Kierkegaard. la pensée n'est que le reflet de la personnalité : pensée et vie se conditionnent si étroitement l'une l'autre qu'elles ne sont intelligibles que l'une par l'autre. La philosophie est donc d'abord une expérience ; expérience faite d'efforts, d'oppositions et de conflits, et dont chaque instant n'est jamais lié à une forme précédente. En conséquence, la vérité n'est plus d'ordre métaphysique et logique ; elle s'insère dans un plan psychologique et moral. La distinction classique du vrai et du faux ne signifie plus rien ; l'absolu n'existe pas. Dieu est mort. L'histoire est humaine ; l'homme n'est qu'humain. La morale consistera uniquement à constituer dans l'avenir le « Surhomme », et cette morale sera liberté et création des valeurs nécessaires, en opposition avec la morale bourgeoise, la morale des esclaves, la morale chrétienne, laquelle n'a pris naissance que lorsque les forts ont accepté d'être qualifiés de mauvais, en se laissant convaincre de l'existence d'un autre monde où des châtiments étaient réservés aux puissants. En bref,

> primat et valeur exclusive de la subjectivité, affirmation de l'existence comme valeur fondamentale, précédant et conditionnant l'essence de l'homme, qui ne peut être que le fruit de l'effort et l'œuvre de la liberté, — nécessité pour l'homme de se dépasser toujours sans pouvoir se reposer jamais dans aucune acquisition stable d'ordre rationnel ou d'ordre moral, — misère de toute philosophie visant une logique abstraite étrangère à la vie, irréconciliable avec un monde saturé d'illogisme et d'absurdité, — nécessité de l'engagement et du risque, fatalité du désespoir et de l'angoisse comme conditions permanentes de la grandeur humaine, — refus de chercher dans la religion et dans le christianisme une sécurité réelle de la pensée et de l'action, — tension profonde de tout l'être vers un Dieu qu'on ne peut trouver qu'en le niant : tous ces thèmes, diversement assumés par les doctrines d'aujourd'hui, vont composer un climat ou une « situation » qui définira philosophiquement l'époque contemporaine (p. 73-74).

* *

Dans l'existentialisme contemporain, Heidegger et Sartre forment un groupe distinct. L'un et l'autre se réclament de la phénoménologie de Husserl, mais ils entendent y superposer une ontologie, une science de l'être. Tous deux également dépendent de Nietzsche. Mais de grandes différences séparent les deux philosophes. Pour Heidegger la vie authentique est *dans* le désespoir ; elle est, pour Sartre, *par delà* le désespoir. Sartre critique Heidegger sur des points essentiels de sa doctrine et, tandis qu'Heidegger n'accepte pas de passer pour athée, le système de Sartre est formellement une sorte d'athéisme.

Comme l'*Ami* l'a rappelé en 1947, l'ontologie de Heidegger part de l'analyse existentielle de l'être concret que je suis (le *Dasein*, « l'être là ») pour déterminer, en appliquant la méthode phénoménologique à ce donné existentiel, le sens de l'être en général. Mais cet « être-là » est saisi par nous comme « existant-dans-le-Monde » (*Das in der Welt Sein*). Mon moi ne peut s'atteindre et se penser que lié au monde. Ce monde, avec qui nous sommes liés de telle sorte que cette liaison est proprement constitutive du moi lui-même, comment le connaissons-nous ? Pour Heidegger, notre première saisie du monde est non théorique et désintéressée, mais pratique et utilitaire, en raison de l' « ustensilité » (*Zeughaftigkeit*) des choses engagées en relation avec l'être existant. Par là, l'existant intramondain ne peut être saisi que sous l'aspect du *Dasein*, centre nécessaire du système des « ustensiles » et des relations qu'il signifie. En sorte que le monde lui-même est une détermination existentiale, c'est-à-dire ontologique, du *Dasein*.

Heidegger veut que sa position soit très éloignée de l'idéalisme, l'existence du monde étant immédiatement saisie dans « l'être-dans-le-monde ». Mais l'affirmation est discutable et Sartre lui-même l'a discutée. Car si, en somme pour Heidegger, « exister hors de soi » se confond avec l'être-là, le *Dasein*, comment prouver la réalité du monde avec un tel présupposé ? Et comment, d'autre part, expliquer l'être du sujet engagé dans ses relations avec le monde ? Existant avec les choses du monde, il n'est qu'un « être-en-commun » une chose parmi d'autres choses. Seul un sentiment originel, celui d'être-là, d'être « jeté-là », d'avoir à exister dans le monde sans aucun choix de ma part, me permet d'atteindre mon existence dans sa réalité ontologique. Mais mon existence s'affirme avec la nécessité de me subordonner aux autres dans les obligations de la vie quotidienne, ce qui fait que cette « dépendance » transforme mon être en un être impersonnel, le « On », *das Man ;* impersonnel, non en ce sens que mon existence deviendrait quelque chose de collectif, planant sur la multitude, mais en raison du défaut de personnalité d'un moi qui garde cependant sa pleine réalité. Véritable déchéance du *Dasein*.

Cette situation paradoxale se manifeste par deux sentiments, la peur, l'angoisse. La peur ne fait que traduire le sentiment originel de l'être jeté dans le monde, éprouvant son existence comme menacée. Par là même, la peur fait corps avec l'existence. Et de fait, pour le *Dasein*, être absorbé par le monde, par l'être communautaire, c'est bien une manière de néant de soi, au sens de n'être-pas-soi. L'angoisse est le sentiment le plus profond et le plus original du *Dasein* éprouvant devant le monde qui l'environne l'impression confuse de foncière étrangeté et de totale insécurité. Replié sur lui-même et pour ainsi dire mis à nu, il éprouve son être comme contraint à la liberté de se choisir soi-même et il se sent responsable de lui-même inéluctablement. Ainsi l'angoisse tend à arracher le *Dasein* à sa déchéance et à l'obliger à choisir entre son existence authentique et l'existence inauthentique (celle du « On »). C'est quand le *Dasein* s'établit dans son existence authentique que la vérité est atteinte : la vérité n'est qu'une découverte (*Entdeckung*) du réel existant tel qu'il est en lui-même. Mais comme cet acte de découvrir est un mode nécessaire de l'être-dans-le-monde, il est encore possible que le *Dasein* (qui est cet être) s'installe dans la non-vérité, quand, au lieu de découvrir le réel existant en lui, il s'attache, par l'effet de sa déchéance, à l'apparence de la vie inauthentique, dans le « On ».

L'angoisse est la forme aiguë du souci (*Sorge*) constant dans lequel le *Dasein* se débat en face de son perpétuel inachèvement. Et c'est ici que se pose, dans la philosophie de Heidegger, le problème de la perspective de la mort. La mort est un achèvement de l'être, mais un achèvement qui est en même temps sa ruine et sa fin : aussi le *Dasein*

est-il, par essence, l'être qui court toujours après un possible qui n'est autre que lui-même et qui ne se réalisera jamais complètement. Il est, par essence, « l'être qui ne peut jamais se rejoindre ». La mort est donc pour lui comme une manière d'être, celle d'« être-pour-la-fin » (*Das Sein zum Ende*). Si le « On » fuit cette perspective de la mort, faute du courage nécessaire pour en affronter l'angoisse, l'homme qui se place face à la mort, à cette mort qui constitue sa possibilité la plus personnelle, ne peut pas ne pas en ressentir l'angoisse: il se sent essentiellement, constitutivement, un « être-pour-la-mort » (*Das Sein zum Tode*).

L'existence authentique est donc toujours placée devant la mort comme proche ; elle saisit par là, à tout moment, la vanité absolue de toute réalisation et le néant de tout ce qui peut être comme réel. Toutefois l'existence-en-commun, également essentielle au *Dasein*, laisse à chacun la possibilité de devenir son « pouvoir-être » comme il l'entend. Liberté devant la mort, manifestée par l'angoisse.

C'est aussi par l'angoisse que Heidegger veut expliquer la « voix » de la conscience, appel lancé au *Dasein* pour l'inviter à revenir à soi et à ses possibilités authentiques ; voix qui parle de faute et de culpabilité, lesquelles, dans cette pensée, ne sont autre que la « négativité » foncière du *Dasein*, incapable de réaliser ses possibilités. « Cette négativité a son principe dans le *Dasein*, lui-même en tant qu'il assume une existence qu'il ne s'est pas donnée et qu'il consent à exister sur le mode d'un pouvoir-être fondamentalement imparfait et fini. Responsable de sa propre finitude et de son néant, le *Dasein* est par là coupable à fond » (p. 123). Est-il nécessaire de faire remarquer avec M. Jolivet la fausseté et l'incohérence d'une telle position ? [4]

La perspective de la mort est le tout de la « résolution » (*Entschlossenheit*) ou accès à la vie authentique du *Dasein*. Cette résolution est la perspective ou la détermination des possibilités les plus personnelles de ce *Dasein*, comme comprises dans la perspective de la culpabilité originelle et de l'être-pour-la-mort, irrémédiable et totale (p. 124). Par là s'explique, pour le *Dasein*, le sens de la « temporalité » (*Zeitlichkeit*), dans laquelle se meuvent ces différentes possibilités et qui n'est elle-même qu'une tension continuelle entre l'unité et la pluralité, conditions même de l'existence du monde le monde étant essentiellement relatif au *Dasein*.

Nous passons sous silence quelques autres aspects de l'analyse du *Dasein* pour relever une de ses propriétés essentielles : la *transcendance*. La transcendance lui appartient en propre ; elle est une structure fondamentale de sa subjectivité. Il se transcende lui-même et incessamment, par le fait qu'il pro-jette ses possibilités et cherche à se dépasser . pro-jet d'un monde qu'il ébauche, mais de telle sorte que ce pro-jet inclue un investissement du *Dasein* par l'existant qu'il transcende. Et ici encore, Heidegger croit trouver une manifestation de cette *liberté*, dont l'exercice nécessaire enchaîne le *Dasein* et lui fait subir des obligations et des contraintes.

Mais pourquoi ces mouvements de transcendance ? La réponse de Heidegger manque ici de profondeur et de logique. C'est, dit-il, parce que l'être et sa structure sont ainsi dévoilés. Aller plus loin ne serait pas légitime... Orientation vers un absolu ? vers Dieu ? Les derniers écrits de Heidegger ne donnent encore que des explications confuses, tout en rejetant le reproche d'athéisme.

* *

La pensée de J.-P. Sartre est plus difficile à saisir et comment résumer les 85 pages denses et drues que lui consacre M. Jolivet ? Donnons simplement un bref aperçu des quatre points autour desquels a été cristallisé l'existentialisme sartrien [5].

a) *La « Nausée »*. — L'existence concrète des hommes doit se situer dans une option profonde, absolument gratuite, par laquelle ils choisissent entre deux partis possible. Ou bien résister aux tendances et impulsions que ceux qui s'estiment normaux (et que Sartre appelle les « salauds ») croient devoir refouler ; ou bien s'y livrer totalement, par une ferme décision de coïncider avec elles. Ce dernier parti est celui des « tricheurs », qui renient les règles communes. Mais la « tricherie » a pour condition de renoncer à notre personnalité, à notre conscience claire, à la volonté du devoir, toutes choses étrangères au libre jaillissement de l'existence. Dépersonnalisation, désocialisation, renonciation au pasé, telles sont les conditions permettant la révélation d'un aspect du monde inaccessible aux « salauds ». Cette révélation ontologique marque le point culminant de l'expérience existentielle : « Les choses peuvent être n'importe quoi » ; et nous avons le sentiment « que tout peut arriver, qu'il n'y a ni règles ni normes ni cadres fixes et invariables, que l'espace et le temps sont élastiques et mous » (p. 148). Il n'y a plus de choses, le monde des choses, c'est moi qui le constitue en parlant, en regardant. L'expérience de la tricherie fait glisser dans son néant ce monde géométrique de confection. Devant cet « écoulement pâteux », devant l'existence rendue à elle-même, on ne peut qu'éprouver un écœurement profond (la nausée), car il ne reste plus que l'existence, fait absolument contingent, qui est jeté là sans qu'on sache pourquoi, et ainsi cette contingence est le seul absolu, parfaitement gratuit, essentiellement absurde ; et c'est en s'en rendant compte qu'on éprouve la nausée.

Les « salauds » qui se refusent à tricher se réfugient dans la plus médiocre des mythomanies ; mais les « tricheurs » sont les vrais normaux qui ont saisi la vérité de l'existence et, par là, conquis leur liberté. Cette liberté est nécessaise ; elle est un *devoir*. Elle se fonde sur le néant, ou plutôt elle est ce néant même, c'est-à-dire « la possibilité qui m'appartient d'être, par la conscience, l'être que je ne suis pas et de ne pas être l'être que je suis » (p. 151).

b) *L'En-Soi et l'origine du Néant*. — Partant du principe de la phénoménologie de Husserl, Sartre. comme Heidegger, n'admet d'autre réalité que le

[4] On lira à ce sujet les justes observations d'un auteur (déjà cité dans l'article de 1947), M. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, 1946, (p. 164-165).

[5] Nous ne voudrions pas cependant passer sous silence le bel article du P. D. Dubarle, professeur à la Faculté de philosophie catholique de Paris, *L'ontologie phénoménologique de J.-P. Sartre* (fasc. de la *Revue de Philosophie*, 1946).

phénomène : l'être de l'existant et ce qu'il paraît. En l'étudiant et le décrivant comme tel, on constitue une ontologie phénoménologique. Finie la doctrine aristotélicienne de l'acte et de la puissance ! Disparu aussi l'idéalisme qui s'attache à subjecter le phénomène, alors qu'il n'y a en réalité que l'être du phénomène qui ne fait qu'un avec la conscience qui le perçoit. Tel est l'être en-soi. Dans cet être, la conscience elle-même s'ignore comme conscience et ne se connaît que comme conscience d'objet ou d'acte ; elle est tout entière polarisée par l'objet et par le monde. Cette conscience n'est donc pas possible avant son acte ; elle n'a aucune cause ; elle est un absolu ; cause par elle-même de sa manière d'être, et détermination de soi par soi. Tout le problème de la conscience est ainsi le problème de l'être qu'elle est, en tant que cet être implique un être autre que lui et qui est proprement l'être-en-soi, l'être-du-monde (Heidegger disait : l'existant-dans-le-monde). L'être de la conscience comme telle (pour ainsi dire dégagé de l'objet sur quoi porte la conscience) c'est l'être-pour-soi. Entre cet être-pour-soi et l'être-en-soi, Sartre ne trouve pas d'action réelle, mais des rapports. L'En-Soi est une modification du Pour-Soi. L' « être-dans-le-monde », pour reprendre l'expression de Heidegger, est une modification du Pour-Soi, mais tout son être est du côté de l'En-soi. Le Pour-Soi ne saurait être conçu comme un être doué de tendances et s'actualisant par une relation à son objet. La conscience, comme conscience, n'existe pas : il y a toujours conscience *de* quelque chose. Le Pour-Soi n'étant qu'une relation à l'En-Soi, on ne peut le concevoir comme existant d'abord, et ensuite s'efforçant d'atteindre l'être : l'être de la conscience comme telle n'est par lui-même que néant. L'être est son propre néant, en ce sens qu'exerçant sa liberté qui ne fait qu'un avec son être, l'homme introduit, par ce qu'il veut être, une coupure, une fissure qui est proprement la séparation de son passé psychique immédiat d'avec son présent ; coupure, fissure qui est un néant, l'état antérieur ne déterminant en rien l'état suivant. Car, pour Sartre, la liberté n'existe que parce que les motifs d'action sont par eux-mêmes inefficaces ; l'homme se décide dans l'angoisse de l'avenir, dans l'angoisse du passé. Le moi que je suis dépend du moi que je ne suis pas encore, et le moi que je ne suis pas encore dépend du moi que je suis. Voilà pour l'avenir. Et, pour le passé, les fermes résolutions prises hier fondront aujourd'hui au moment de l'action ou de la tentation. De sorte que l'analyse existentielle nous conduit à trouver en l'homme une perpétuelle nécessité de dépasser ce qu'il est présentement vers un avenir continuellement fuyant.

c) *Le « Pour-Soi ».* — Nous soupçonnons facilement combien subtile sera l'analyse permettant de concevoir le « Pour-Soi ». Si l'on s'en tient à l'ontologie sartrienne, le pour-soi est présence-au-monde par ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire par l'en-soi, qu'il est obligé de « néantiser » pour faire exister, par une conscience réflexive, le pour-soi. Mais on sait aussi que la conscience est toujours la conscience de quelque chose. Comment donc concevoir l'être du pour-soi ? C'est une *valeur*, valeur étant ici l'être de ce qui n'a pas d'être, l'insaisissable, précisément parce qu'il est toujours *au-delà* de l'être. Simple possible à la manière d'Aristote ? Nullement, car le possible aristotélicien est déjà une sorte de puissance, et Sartre, on l'a vu, rejette toute idée de puissance opposée à l'acte. Mais possible en ce sens que le pour-soi est continuellement, par ses présences successives à certains états du monde, à la poursuite d'une autre présence possible, laquelle s'échappant toujours au-delà, (le perpétuel dépassement), ramène le « En-soi » au « Pour-soi ». Ainsi, « le pour-soi se fait être en tant qu'il se saisit comme inachèvement perpétuel relativement à lui-même. »

Comment expliquer cette saisie ? La conscience réflexive (du pour-soi) ne peut s'expliquer que parce qu'elle ne fait qu'un avec la conscience réfléchie (de l'en-soi), mais elle s'en diversifie par une séparation néantissante : le réflexif est et n'est pas le réfléchi. « Le pour-soi est l'être qui existe sur le mode de témoin de son être, ce qui signifie ici que le réfléchi est *apparence* pour le réflexif, tout en restant témoin de soi, et que le réflexif est *témoin* du réfléchi, tout en restant à lui-même apparence. Seulement, réfléchi et réflexif tendent chacun à l'autonomie et, par le fait même, toute conscience réfléchie est une conscience altérée et divisée que le pour-soi réalise par une néantisation qui ne lui vient pas du dehors mais *qu'il a à être lui-même* » (p. 196). En bref, le pour-soi est une identité niée, par rapport à l'en-soi.

Contrairement aux vues idéalistes, la conscience se ramène à l'être ; elle n'est, pour ainsi dire, qu'une « aventure » de l'être. Le pour-soi n'ajoute rien à l'en-soi, sinon d'être affirmé. « *Il n'y a qu'un absolu, l'être ;* en dehors de l'être, il n'y a rien, sinon le pour-soi, qui est ce rien, c'est-à-dire l'être comme ne l'étant pas. La connaissance est donc médiate entre l'être et le non-être : subjective, elle me renvoie à l'en-soi ; objective, elle me renvoie à moi-même » (p. 204).

d) Dernier point à considérer : *l'existence d'autrui* et *la liberté.* — Dans l'ontologie de Sartre, autrui n'existe que comme un aspect du « Pour soi » se considérant comme objet de connaissance et non plus comme sujet. Et pourtant cet « autrui » reste encore pour moi qui le vois un être-objet. De sorte qu'ainsi mon être, sans cesser d'être mien, passe en lui : je deviens « être-pour-autrui ». Expérience qui se traduit par ces mots : « Autrui *me regarde* ». Ce « regard » d'autrui est comme une aliénation de moi : « Toutes mes possibilités, à savoir, tout ce que je *suis*, se trouvent, sous le regard d'autrui, en quelque sorte solidifié et aliéné, assumé par ses propres possibilités : *autrui, comme regard, n'est rien d'autre que ma transcendance-transcendée* » [6]. Mon regard sur lui possède la même action.

[6] Il y a, chez les existentialistes, équivalence entre « transcendance » et « dépassement de l'être ». Mais cette transcendance n'a rien de commun avec celle que les théologiens affirment de Dieu et des vérités révélées : « De cette transcendanee-là, ni M. J.-P. Sartre, ni Mme Simone de Beauvoir ne veulent plus : « C'est seulement à travers une voix terrestre, écrit celle-ci (*Pyrrhus et Cinéas*, p. 41) que Dieu pourra se manifester, car nos oreilles n'en entendent aucune autre ; mais comment alors reconnaître son caractère divin ? » (Gonzague Truc, *De J.-P. Sartre à L. Lavelle*, p. 50). M. Truc répond à la question posée : « Comment ? mais par la foi — qui est une autre source de certitude — car toute certitude n'est pas uniquement sensible et rationnelle. Nous ajouterons : même aussi par la raison, qui, par ses seules lumières, peut démontrer l'existence de ce « transcendant ». Mais

En sorte que les possibilités de l'un sont sans cesse menacées par l'autre : nos réciprocités se réalisent sur le mode de la rivalité et de l'hostilité. Devenant l'objet d'autrui, j'éprouve un sentiment de honte, sentiment de mon aliénation : être *objet*, avoir à me reconnaître dans l'être figé et solidifié que je suis pour autrui ! Me récupérer comme objet en me saisissant d'autrui, c'est là une réaction de fierté naturelle, mais vouée à l'échec. Pour qu'elle puisse atteindre son but, il faudrait qu'autrui soit révélé à la fois comme sujet et comme objet, ce qui est impossible puisque « autrui », par définition, comme tel, est insaisissable.

On voit ce que, dans la théorie sartrienne, peuvent être les relations concrètes avec autrui. Relations se heurtant sans cesse à la contradiction, si l'on veut sauvegarder la liberté de chacun. Même l'amour ne peut vaincre cette fatalité : il faudrait pour cela que chacun des amants s'identifiât à la liberté de l'autre, de manière à ne plus se posséder l'un l'autre comme on possède une chose. Mais quels que soient leurs efforts, la contradiction ne peut être levée : ils ne peuvent éviter la course alternante et perpétuelle du sujet à l'objet, et chacun renvoie l'autre à son injustifiable subjectivité. La haine reconnaît la liberté d'autrui, mais comme une menace qu'il faut détruire. A supposer qu'elle triomphe en donnant la mort à l'être haï, ce triomphe se transformerait en défaite absolue, car il ne pourrait faire que l'autre n'ait pas existé et, bien loin de me libérer, la mort de celui que j'ai haï me figerait immédiatement en objet et proclamerait ainsi à tout jamais mon aliénation. Ainsi donc, le « pour-soi » toujours en échec, ne peut que rentrer dans le jeu de l'existence et accepter de se laisser ballotter sans fin « de l'une à l'autre des attitudes fondamentales » (p. 215).

Quel rôle peut jouer la liberté en tout ceci ? Qu'on se rappelle comment Sartre conçoit la liberté: c'est, s'identifiant avec la conscience que j'ai de moi-même, le choix de mes possibilités auxquelles je donne ainsi une existence transcendante (dépassement de mon être), qui apparaît comme le terme limite de mes pro-jets. Les motifs, mobiles, fins ne sont que les cadres de cette liberté ; ils sont les aspects inséparables du surgissement d'une conscience vivante et libre se projetant vers ses possibilités. Mais n'oublions pas que l'homme n'a pas demandé à naître et, par le fait qu'il est né, il est condamné à être libre et contraint d'être responsable. Or, fondamentalement, l'homme est *désir d'être ;* il veut, par sa liberté, réaliser cette union paradoxale de l' « en-soi-pour-soi », idéal d'un être qui serait, par la pure conscience qu'il aurait de lui-même, fondement de son propre être, en un mot, qui serait Dieu. Mais ce pro-jet d'être Dieu ne peut s'expliciter sous cette forme, car, chez l'homme, le désir d'être s'exprime et s'actue comme désir *de telle manière d'être* et, par là, il ouvre à la liberté un champ illimité. Mais, pour exercer sa liberté conformément aux exigences de son être profond, l'homme devra, avant tout, éliminer l'esprit de « sérieux », c'est-à-dire éviter de rechercher dans le monde, dans la société le point d'appui qui serait une démission véritable de soi-même. Ce sérieux est une pure illusion de la subjectivité et sa valeur, un mirage. La liberté doit être un renoncement à l'esprit de sérieux, pour se vouloir elle-même et devenir son propre fondement ; c'est ainsi que l'homme se suffit à lui-même et se fait Dieu [7]. Ainsi doit-on comprendre l'affirmation déjà relevée en 1947 : « Il revient au même de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples. Si l'une de ces actions l'emporte sur l'autre, ce n'est pas à cause de son but réel, mais à cause du degré de conscience qu'elle possède de son but idéal et, dans ce cas, il arrivera que le quiétisme de l'ivrogne solitaire l'emportera sur l'agitation vaine du conducteur de peuples. »

Il est trop évident qu'une pensée chrétienne ne peut souscrire à pareilles extravagances qui vont droit à l'encontre de vérités religieuses fondamentales. Sans parler du point de vue philosophique insoutenable, l'existentialisme de Sartre sape par la base la vraie notion de la liberté humaine, les règles de la morale objective, Dieu lui-même dont il proclame la contingence, ce qui revient à une négation pure et simple [8]. Et, comme ces erreurs monstrueuses ont été portées par l'auteur dans le roman et sur le théâtre, rien d'étonnant que l'*Index* romain ait frappé d'interdit tous ses ouvrages [9].

M. Truc a raison d'ajouter : « Ce que refusent nos auteurs, c'est toute valeur donnée qui ne se tire pas de l'homme et de son propre exercice. D'après ce principe, M. J.-P. Sartre se refuse à toutes les prescriptions ou inhibitions exprimées par les idées générales issues de la pensée commune et de ce qu'il appelle « l'esprit de sérieux », lois morales ou conventions sociales. A plus forte raison, toute religion et tout contenu dogmatique ; seul sera reçu l'homme expérimentant et s'expérimentant. » Id., *ibid.*, p. 51. Mais l'expérience ne va pas loin, en raison de la transcendance - transcendée.

[7] Quelle exactitude dans cette description, par M. G. Truc, de l'homme sartrien ! Cet homme « se refuse à tout comportement religieux ou social, à toute idée toute faite, à toute habitude d'esprit ou de corps, à toute conformité avec quoi que ce soit. « Je voudrais », dit-il — et ce sont ses propres mots — « ne rien tenir que de moi-même ». Son idéal est donc un idéal de liberté totale, absolue, et où on ne dépende plus de rien, ni de personne, ni même de soi, de soi en tant qu'on semblerait devoir constituer quelque chose ». *Op. cit.*, p. 97-98.

[8] On relira avec profit l'article du regretté P. Descoqs, dans le fascicule déjà cité de la *Revue de philosophie : l'Athéisme de J.-P. Sartre*, p. 39-89.

« Le maître argument de celui-ci est le suivant : « L'opposition qu'implique toute conscience, implique irréductibilité et impossible identité entre le *pour-soi* et l'*en-soi*, nécessaire distance entre l'un et l'autre et donc rupture de l'unité essentielle. Faute de quoi toute conscience s'évanouit : celle-ci n'est donnée ni concevable qu'en raison même de cette irréductibilité. » — La réponse est obvie. Si tout se réduit au sensible, à un en-soi de base matérielle à l'affectivité, assurément. Mais de quel droit pareille prétention ? Autre chose très certainement que nous puissions pénétrer et comprendre l'être selon tout ce qu'il est, autre chose que l'être comme tel ne puisse être que ce qu'il nous apparaît en fait dans des réalisations particulières, variées et sensibles. Réduire les possibilités de l'être aux apparences que nous rencontrons procède d'une mentalité positive et primitive que l'on aurait pu croire à juste titre périmée. La soi-disant contradiction que présenterait le concept de Dieu parfaitement conscient et identique à lui-même dans l'unité de son en-soi - pour-soi est purement fictive et la conséquence de préjugés antispiritualistes injustifiés et injustifiables ». (*Art. cit.*, p. 70-71).

[9] M. Lucien Fabre (*Revue de Paris*, citée, p. 111) conclut son article *Essentialisme et existentialisme*, par cette appréciation de l'existentialisme athée de Sartre : « Les cercles philosophiques ne l'ont pas jusqu'à ce jour pris au tragique ni même peut-être au sérieux et il ne semble pas, à y regarder de près, qu'ils aient eu tort. Tel qu'il est et la littérature, l'obscénité, la publicité, la badau-

P. S. — Voici comment J.-P. Sartre s'inspire de ses théories dans le roman au titre dérisoire, *L'Age de raison*. Il s'agit de savoir si Mathieu, professeur de philosophie au lycée Buffon, trouvera les cinq mille francs nécessaires pour faire avorter sa maîtresse Marcelle qui finalement épousera Daniel, un pédéraste de ses amis. On voit où nous sommes et avec qui nous sommes. Il serait injuste toutefois de se tenir à la fable de ces personnages qui, s'instruisant sur eux-mêmes, vont nous donner une bien autre instruction.

Ils se cherchent, ils se suivent, ils se poursuivent inquiets, têtus, haineux, se haïssant et haïssant les autres, haïssant au passage jusqu'à l'air où ils se meuvent. Ils se conçoivent d'une certaine façon ; ils veulent s'arracher à ce qu'ils sont ou se confirmer dans ce qu'ils sont ; ils dressent maintes batteries pour atteindre leur objet ou s'atteindre et, au terme, au dernier geste, ils défaillent, ils manquent tout et se manquent. Avec une patience résolue et minutieuse, Daniel enferme dans un panier pour les aller noyer, ses chats parce qu'ils y tient trop, et, au moment de les balancer dans la Seine, s'arrête sans pouvoir aller plus avant et s'en retourne avec son bagage. Ce même Daniel hait son ami Mathieu — dont il ne saurait d'ailleurs se passer — et serait bien incapable de violer Marcelle. Il la viole moralement, et cette fois il réussit, en lui faisant découvrir qu'elle veut garder son enfant et en séparant ainsi les deux amants. Mais cette séparation n'était pas tout ce qu'il voulait ; ce serait bien trop grossier ; ce qu'il entendait, c'était mettre à son tour Mathieu devant sa propre impuissance, à lui, Mathieu, et de le retourner, comme il s'était retourné lui-même, dans son abjection.

A côté de ces protagonistes, les héros mineurs, le frère, Boris, la sœur Ivich, l'un étudiant en philosophie, l'autre en sciences, tous deux passant la nuit dans les boîtes de Montparnasse, complétant la dernière saoûlerie par la drogue, mais n'obéissant plus qu'à leurs réflexes. C'est ce que M. J.-P. Sartre appelle leur pureté.

Quel est pourtant le terme de tout cela ? C'est que Mathieu, après avoir fait le tour de ses vices, des vices des autres et de sa propre impuissance, se retrouve devant son néant, dans le néant, et qu'il se demande alors si, ayant atteint « l'âge de raison », c'est-à-dire ayant renoncé à soi, il ne va pas, comme les gens raisonnables, recourir aux « services » des morales « éprouvées », « l'épicurisme désabusé, l'indulgence souriante, la résignation, l'esprit de sérieux, le stoïcisme, tout ce qui permet de déguster minute par minute, en connaisseur, une vie ratée ».

(Résumé par G. Truc, *op. cit.*, p. 98-99).

(*A suivre*).

derie et aussi le snobisme aidant, il fera encore des remous qui, comme les ondes provoquées par un caillou jeté dans l'eau d'une rivière, iront s'amortissant. Et peut-être qu'un jour, comme d'aucuns l'ont prétendu, M. Sartre confessera-t-il qu'il a simplement voulu monter à ses contemporains une énorme mystification. »

Dans son livre *Les grands courants de la pensée contemporaine* (dont l'*Ami* donnera un aperçu dans une recension spéciale), M. J.-M. Grévillot, à propos de *L'existentialisme de M. Sartre*, rapporte à deux reprises, mais sans indiquer de référence, cette appréciation de M. Cuvillier : « L'existentialisme sartrien est une maladie de la philosophie ». Appréciation suggestive.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Une amicale discussion s'est élevée entre confrères du district sur l'interprétation à donner à un article de nos statuts diocésains. Le voici :

« En dehors des péchés que le Code réserve d'une manière générale à tous les Ordinaires, deux péchés sont réservés *ratione sui* à l'évêque de N... :

1° L'infanticide, c'est-à-dire le meurtre d'un enfant nouveau-né par quelque personne que ce soit.

2° Le péché de ceux qui écrivent *ex professo* dans les journaux contre le dogme ou la morale chrétienne.

« A) Peuvent les absoudre en tout temps : le vicaire général, le chanoine pénitencier et les vicaires forains. Ceux-ci peuvent déléguer *toties quoties* les confesseurs de leur district qui recourent à eux pour un cas déterminé.

B) Peuvent encore les absoudre tous les curés et les vicaires durant le temps pascal, les missionnaires et les prédicateurs à l'occasion du Carême des missions et des retraites (can. 899 et 900)

C) Le peuvent aussi tous ceux qui confessent un malade ne pouvant sortir de sa maison, ou des fiancés qui vont se marier, des navigateurs et des militaires depuis le jour de leur incorporation au jour de leur libération, etc. »

Il n'est évidemment question à l'alinéa B que des péchés susmentionnés, c'est-à-dire réservés *ratione sui* (et c'était bien l'interprétation donnée par l'évêque, auteur de la réserve et aujourd'hui défunt).

Quant aux péchés *réservés par le droit*, comme il n'en est nullement question dans le dit article des statuts, *les uns* prétendent que durant le Temps pascal, ils restent réservés (car le can. 900 ne fait pas mention du temps pascal). Les *autres* (et je suis du nombre) pensent au contraire que le canon 899, § 3 donne aux curés et assimilés le pouvoir d'absoudre, durant le Temps pascal, de tous les péchés réservés à l'évêque, de *quelque façon que ce soit*, suivant l'expression même du canon *quos quoquo modo sibi reservaverint*...

A mon avis c'est la rédaction même de l'article des statuts qui donne lieu à discussion. On chicane sur le sens à donner à l'expression « En dehors de » (du début). Elle peut signifier : « A l'exclusion de » — ou bien, suivant le Dictionnaire de Larousse : « Indépendamment », « en plus de... »

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — L'*Ami* pense qu'il n'est pas étonnant que des doutes et des discussions « amicales » (tout à fait louables puisqu'elles témoignent de l'intérêt porté au droit de l'Eglise) se soient élevées sur la question proposée. Le rédacteur a dû relire deux fois le texte de la consultation, avant de discerner le point litigieux.

La réponse sera, autant que possible, brève et incisive ; elle s'inspirera du Code..., plus que du Larousse.

1° Il faut savoir que le droit général ne réserve « à tous les Ordinaires » *aucun* péché (*ratione sui*) ; il n'y a, de part le Code qu'un *seul* péché réservé *ratione sui* [1], et il l'est au Saint-Siège (can. 894).

2° Si par péchés « réservés par le Code aux Ordinaires » on a voulu désigner ce qu'on appelle communément « les péchés réservés *ratione censuræ* », il eût fallu le dire clairement, afin d'éviter toute équivoque.

Soulignons, au passage, que cette expression « réservés *ratione censuræ* » (si employée par l'ensemble des auteurs) est loin d'être claire et sans reproche. Si l'on tient à la conserver à cause de l'habitude et pour sa brièveté, il importe de bien

[1] De 1928 à 1939, il y eut, en outre, le péché des *confesseurs* absolvant indûment les partisans de l'*Action française*. Cfr. S. Pénitencerie, 16 nov. 1928 et 2 mars 1929. L'absolution était très spécialement réservée au Saint-Siège (le recours était obligatoire même dans les cas prévus au can. 900).

saisir ce qui se cache sous les mots. En réalité, ce n'est pas le péché qui, *premièrement* et *directement*, est réservé (comme dans la réserve *ratione sui*) ; c'est d'abord et avant tout la *censure ;* et non pas *toute* censure, mais seulement celles qui *empêchent* la réception licite des sacrements ; et elles sont seulement au nombre de deux : *l'excommunication* et *l'interdit personnel* (can. 2260 et 2275, 2°).

On comprend que le confesseur, mis en présence d'un pénitent excommunié ou personnellement interdit, dont il ne peut remettre la censure (puisque par définition elle est réservée) soit dans l'impossibilité de l'absoudre licitement de *ses* péchés (et non pas seulement du péché qui a fait encourir la censure), attendu qu'un « censuré » de cette espèce est écarté des sacrements (*non potest, prohibetur sacramenta recipere*, can. 2260 et 2275, 2°) ; il ne saurait donc être absous licitement. C'est donc, en réalité, la *censure* qui forme barrière ; le péché n'est atteint qu'*indirectement*, par l'intermédiaire de la censure réservée. C'est le sens du canon 2246, § 3 : *Reservatio censuræ impedientis receptionem sacramentorum importat reservationem peccati cui censura adnexa est...* [2].

3° Il faut établir une *cloison étanche* entre la réserve des péchés et celle des censures, ainsi qu'entre l'absolution des uns et des autres, car différentes sont les lois qui les régissent. Le Code traite ces questions en des titres divers ; et, au chapitre *De peccatorum reservatione*, le canon 893, § 3 a pris la peine de dire expressément que la question de la « réserve des censures » sera traitée aux canons 2246-2247.

En conséquence, ce qui est dit aux canons 899 et 900 au sujet de l'absolution des *péchés* réservés (*ratione* sui) et de la *cessation* de la réserve ne saurait *en aucune façon* être appliqué légitimement aux censures, ni aux péchés réservés *ratione censuræ*. La Commission d'interprétation l'a rappelé clairement le 10 novembre 1925 en spécifiant : 1° que l'expression *quævis reservatio cessat*, du can. 900, ne concerne que les péchés réservés *ratione sui ;* 2° que la *cessation* de la réserve dans les cas prévus dans ce canon s'applique aussi bien aux péchés réservés par le Saint-Siège qu'à ceux réservés par les Ordinaires.

4° Après ce rappel du droit, il est aisé de mettre fin à la controverse en question :

a) Les facultés accordées par les alinéas B et C des statuts (et qui *élargissent* les concessions faites par les canons 899 et 900 [3] s'appliquent *uniquement* aux *deux* péchés réservés *ratione sui* spécifiés dans le droit diocésain.

b) Le canon 899, § 3, allégué par notre correspondant, ne vise que les péchés réservés *ratione sui* par les Ordinaires, mais nullement les péchés réservés à l'Ordinaire *ratione censuræ* (ceux que la consultation appelle, non sans ambiguïté, « réservés par le droit » ; les deux péchés cités sont, eux aussi, « réservés par le droit... *diocésain* » *!*) L'expression : *quos quoquo modo sibi Ordinarii...* ne saurait être entendue dans le sens que lui attribue notre correspondant, à savoir : « péchés réservés à l'évêque de quelque manière que ce soit... » Le contexte et la grammaire indiquent qu'il s'agit seulement des « péchés que les Ordinaires *se sont réservés* (*prœter jus*, puisque le droit commun ne leur en réserve *aucun* « ratione sui »), et cela « quel que soit le mode par lequel ils ont établi cette réserve », c'est-à-dire : en synode, hors du synode, par décret, promulgation orale, insertion dans les statuts ou la *Semaine religieuse*, etc...

c) L'*unique* péché réservé au Saint-Siège *ratione sui* (can. 894) pourra bénéficier, en vue de l'absolution, des faveurs du canon 900 (puisque la *cessation* de la réserve s'applique aussi à lui, C. I. C., 10 nov., 1923), mais nullement des dispositions du can. 899, § 3 (temps pascal, missions).

d) Enfin, *en aucune façon* les péchés réservés à l'évêque *ratione censuræ* (au sens que nous avons expliqué) ne peuvent bénéficier des faveurs prévues aux canons 899, § 3 et 900.

L'absolution de la *censure réservée*, puisque c'est elle seule qui empêche l'absolution du péché (voir can. 2246, § 3, à la fin), est réglée : 1° par le canon 2237, § 2 (l'Ordinaire peut donner le pouvoir de remettre (*remittere per alium*), mais seulement *dans les cas occultes*, toutes les *peines* à lui réservées par le droit et même toutes celles qui sont réservées *simpliciter* au Souverain Pontife ; 2° par les canons 2252 et 882 (péril de mort) ; 3° par le canon 2254 (cas urgent). — Les facultés prévues aux canons 2252 et 2254 sont accordées *par le droit lui-même* et n'ont pas besoin d'être déléguées par l'évêque. Au contraire les faveurs que prévoit le canon 2237, § 2 ont besoin d'être *déléguées explicitement* par l'Ordinaire.

Voyez (à une « autre » page de vos statuts, par ex. à propos des peines ou au chapitre des censures), à qui, dans quelle mesure et dans quelles circonstances, votre évêque a jugé à propos de communiquer les pouvoirs qui lui sont octroyés par le droit.

A. B.

Q. — Ici, dans la paroisse, est mort, en 1931, un jeune homme extrêmement pieux. Depuis cette époque, un nombre considérable de faveurs auraient été obtenues par son intercession : guérisons subites ou soulagement de maladies graves, voire de cancers...

Les bénéficiaires de ces faveurs n'ont rien trouvé de mieux, dès l'année même de la mort, que d'apporter sur la tombe de petites plaques de marbres (il y en a aujourd'hui plus de cent), avec les inscriptions : « reconnaissance », « actions de grâces », ou des ex-voto divers. Les parents, encore vivants et extrêmement pieux, ont laissé faire, attendu que le clergé paroissial consulté avait répondu de ne pas s'opposer.

Je me demande si, en cas de procès informatif, ces

[2] C'est ce qu'exprime excellemment Mgr Roberti (jadis professeur à l'Appollinaire et auditeur de Rote, aujourd'hui secrétaire de la S. C. du Concile), dans son ouvrage *De delictis et pœnis :* « La réserve de la censure n'entraîne pas *directement* la réserve du péché. Ce sont deux choses *essentiellement différentes*. C'est seulement *indirectement* que la réserve de la censure peut interdire (*prohibere*) l'absolution du péché, à savoir : s'il s'agit de ces censures (exc. et interdit pers.) qui empêchent la réception des sacrements », t. I, pars II, n. 505.

[3] On notera en particulier : les *vicaires* durant le temps pascal, bien qu'en droit ils ne soient pas compris *sub nomine parochorum*. Les missionnaires et prédicateurs se voient ajouter le *Carême* et les *retraites* au temps de mission. — Le can. 900 est étendu aux navigateurs et militaires.

ex-voto ne créeraient pas une difficulté lors de l'enquête canonique *super non-cultu*.

L'*Ami* pourrait-il nous dire :

1° S'il vaut mieux, dans l'intérêt commun, que la famille enlève les plaques en question.

2° Si l'on venait à publier une biographie de ce jeune homme, serait-il permis de dresser à la fin un tableau authentique des faveurs obenues ?

3° Existe-t-il un volume complet et détaillé traitant des procès informatifs, un « Benoît XIV » mis à jour ?

R. — I. *Question de « culte »*. — *a*) Le procès *super non cultu* (distinct du procès « informatif », can. 2049-2056) marque le troisième stade du procès diocésain en vue de la béatification, can. 2057-2060. La question qu'il doit résoudre est celle-ci : « le serviteur de Dieu a-t-il été l'objet d'un culte *public* » ? La consultation de notre correspondant revient donc à demander si les faits et gestes signalés constituent des actes de *culte public* (interdits par Urbain VIII en 1625 et 1634).

b) Le Code a donné une définition authentique du culte public, au canon 1256. A prendre à la *lettre* le texte de ce canon, les *trois* conditions énumérées [1] semblent être exigées *conjonctive*, de sorte que si l'une d'elle fait défaut, le culte ne serait plus public [2]. Mais cette interprétation s'accorderait assez mal avec la Constitution *Quamvis justo*, de Benoît XIV (30 avril 1749), citée comme source du canon 1256 et dans laquelle on lit : « Il n'est pas douteux que l'on doit considérer comme ayant caractère de culte public, même des actes accomplis par des *particuliers*, lorsque ces actes sont destinés, de par la volonté de l'Eglise, à manifester solennellement de la vénération aux Saints ou aux Bienheureux », *Fontes juris can.*, t. II, n. 398, § 12.

C'est pourquoi les commentateurs (à quelques exceptions près) sont amenés à distinguer *deux espèces* de culte public : *a*) l'un rendu au nom de l'Eglise par des personnes choisies dans ce but ; *b*) l'autre rendu même par des particuliers (laïcs) au moyen d'actes solennels qu'on réserve pour honorer les Saints et les Bienheureux (Vermersch, Clayes, De Meester...).

c) Dans le cas qui nous occupe, le culte rendu au personnage mort en odeur de sainteté est rendu seulement par des personnes « privées » et pas au nom de l'Eglise. On fait remarquer cependant qu'une approbation, *même tacite* de l'autorité ecclésiastique (Saint-Siège ou Ordinaire) mise au courant, équivaudrait à une « députation » officielle de ces laïcs, ou à une « appropriation » de ce culte par l'Eglise [3].

Quant aux *actes* eux-mêmes, accomplis par les fidèles (dépôt de plaques, ex-voto...) ils sont de ceux que la jurisprudence ecclésiastique considère comme réservés aux bienheureux : *votivæ tabellæ ad ejus sepulcrum appensæ*, dit le *Codex pro postulatoribus*, p. 241.

De plus, ces « plaques votives » ne sont pas déposées dans un lieu secret, mais dans un endroit *public*, de telle sorte qu'il deviendra difficile, (à mesure que le temps marche) que l'autorité ecclésiastique « ignore » et soit considérée comme « irresponsable » [4].

d) C'est pourquoi, en face de ces manifestations, louables en elles-mêmes, mais dont la portée est certainement ignorée de l'ensemble de ceux qui s'y livrent, nous conseillerions ceci :

1° Avertir l'Ordinaire, afin qu'il prenne ses responsabilités et les décisions opportunes.

2° Il serait odieux, — et la chose pourrait provoquer l'étonnement et des récriminations, à moins qu'on ne l'explique, — de faire disparaître purement et simplement ces plaques.

Mieux vaudrait leur réserver un endroit déterminé mais *secret* (non public) suivant la remarque du *Codex pro postulatoribus* : « *Si a fidelibus qui beneficium aliquod per Servi Dei intercessionem acceperint, donaria vel tabellæ votivæ deferantur, hæc* secreto in loco *deponantur* » (p. 131).

II. — Les *écrits* concernant le « serviteur de Dieu » et *relatant les « miracles »* qui lui sont attribués, devront être soumis à la censure préalable et revêtus de l'*imprimatur*, sinon ils sont *ipso jure prohibiti* (c'est-à-dire *si editi fuerint non servatis canonum præscriptionibus*), can. 1399, 5°.

III. — L'ouvrage de Benoît XIV : *De servorum Dei beatificatione* est toujours la source à laquelle il faut se référer, en l'accordant avec les canons du Code. Le manuel de Trama, *Manuale theorico-practicum pro conficiendis processibus sive ordinariis, sive apostolicis*, etc..., quoique pouvant encore rendre service, commence à « dater » (Naples, 1904).

Plus récent est le « *Codex pro postulatoribus* » de Lauri-Fornari ; 4e édition (1929) par Santarelli (au Collegio S. Antonio, Via Merulana, 124, Roma).

A. B.

LITURGIE

Q. — L'emploi de l'orgue *Hammond* est-il permis dans les églises, pendant les offices ?

R. — Il nous semble utile de signaler ici deux décisions de la S. C. des Rites, déjà publiées par des périodiques italiens, au sujet des « orgues Hammond ».

On sait que ces orgues, sans tuyau, recueillent des vibrations produites électriquement, les amplifient par des procédés analogues à ceux de la T. S. F., et leur assurent des *timbres* qui rappellent ceux des *jeux*

[1] A savoir : *a*) culte rendu *au nom de l'Eglise* ; *b*) par des personnes *légitimement chargées* de cette fonction (par ex. des clercs pour la célébration de la messe, des religieux pour la récitation de l'office...) ; *c*) au moyen d'actes qui, par l'institution de Dieu ou de l'Eglise sont réservés pour honorer les saints ou bienheureux (par ex. exposition des reliques, encensement des reliques ou du tombeau, etc.).

[2] C'était l'opinion professée par M. Conte a Coronata (et quelques autres cités par lui, entre autres Augustine), *Institutiones juris can.*, II, n. 851. Mais dans son t. III, n. 1534, il a « nuancé » son opinion.

[3] Cfr. M. Conte a Coronata, *Institutiones*, t. II, n. 851 et t. III, n. 1534.

[4] « ...Actus cultus publici, si a *privatis* personis fiant et in loco *non publico*, ita ut de iis *nullo modo responsabilis* haberi possit ecclesiastica auctoritas, non necessario a judice ut actus cultus publici considerari debere videntur nec officere processui de non cultu. » (M. Conte, *Institutiones*, t. III, n. 1534). Il ne semble pas que ces conditions soient réalisées dans notre cas.

d'un orgue (et bien d'autres timbres) par l'adjonction au son fondamental de diverses harmoniques qui lui font totalement défaut. De vives controverses s'étaient élevées au sujet de la valeur esthétique et des avantages techniques et pécuniaires de ce nouvel instrument, d'origine américaine. Convenait-il au point de vue des règles liturgiques, d'admettre son introduction dans les églises catholiques ? Une active propagande en sa faveur est faite depuis la fin de la guerre (surtout en Italie), les orgues à tuyaux ayant été souvent détruites par les bombardements.

Or, une demande en faveur de l'orgue Hammond avait été adressée à la S. C. des Rites le 14 avril 1938. Elle y a répondu par une lettre du 5 décembre 1938 : après avoir entendu l'avis de la commission compétente, elle a *« cru opportun de refuser l'approbation demandée, du moins pour le moment »*. Puis, sur une instance qui lui fut faite, elle supprima cette dernière réserve qui laissait entendre que, des perfectionnements survenant, l'approbation pourrait peut-être être donnée plus tard et elle déclara d'une façon catégorique, le 4 septembre 1939 :

« Petitioni diei 24 elapsi mensis junii (1939) ad hanc S. Rituum Congr. missæ circa introductionem in ecclesias et approbationem organorum Hammond pro sacris functionibus, S. hæc Congregatio, *omnibus mature perpensis, audito quoque Consultorum suffragio,* respondendum censuit : — *Negative*.

Ces deux décisions sont des réponses particulières. Elles n'ont pas reçu la publication officielle des *Acta A. S.* Nous en empruntons le texte au *Monitore Ecclesiastico*, 1948, p. 240. Mgr F. Romita les justifie dans un ample commentaire (p. 239-256).

Parmi les raisons qu'il met en avant, deux surtout nous paraissent devoir être retenues : 1° L' « orgue Hammond » ne peut donner, sur un son fondamental, que huit harmoniques, alors que celles-ci, dans un orgue à tuyaux, sont près de quatre fois plus nombreuses ; de plus ces « harmoniques » Hammond ne sont pas les harmoniques naturelles, mais des harmoniques empruntées à la gamme tempérée ; de là un effet de sécheresse donnant l'impression de l'irréel ; enfin ces harmoniques sont en nombre incomplet, soit dans les notes basses, soit surtout dans les notes supérieures du clavier. — 2° Si, par suite de quelque irrégularité dans le courant électrique, le nombre des vibrations génératrices du son primitif diminue, tout l'ensemble des sons émis et amplifiés se met à baisser, par ex. d'un quart de son et même d'un demi-ton. On voit le résultat, soit au cours d'un morceau où l'orgue joue seul, soit surtout si l'orgue accompagne du plain-chant ou une polyphonie. De plus, les amplificateurs sont sujets aux mêmes inconvénients, venant de causes atmosphériques ou autres, que les haut-parleurs de nos T. S. F.

Ce sont là des inconvénients très sérieux. Il appartient aux inventeurs de l'orgue Hammond de les faire disparaître. Le simple énoncé du problème qu'ils posent suggère en quel sens il faut en chercher la solution. Le plus difficile sera la production d'harmoniques non affectées du « tempérament » de nos instruments à sons fixes. Mais l'orgue Hammond vient seulement de naître ; des progrès sont possibles, probables, certains même. Ne serait-ce pas pour leur laisser la liberté de se produire que la S. C. R. n'a pas donné jusqu'ici de publicité officielle à sa décision ?

Quoi qu'il en soit, et pour le présent, nous croyons qu'il était bon de faire connaître ces directives récemment jetées dans le public. Il y a là pour nos confrères un élément d'appréciation plus sûr que les arguments produits en sens contraire par les deux thèses auxquelles se trouvent mêlés trop de passion artistique et trop d'intérêts industriels et commerciaux pour qu'elles puissent garder toute la mesure et toutes la sérénité souhaitables.

Q. — A propos des *Messes* de Dumont : 1° quelle est la valeur de la transcription donnée dans les livres solesmiens ? En plusieurs endroits (séminaires, maisons religieuses, etc.) on garde le texte des anciens livres de chant ; — 2° laquelle de ces deux versions de la *Messe* de Dumont est-elle la plus usitée en France ?

R. — Ad I. Les 3 *Messes Royales* de Du Mont (telle est la véritable orthographe de ce nom) ne sont pas du plain-chant grégorien, mais du « plain-chant musical » et mesuré, genre hybride qui fut fort goûté aux XVII^e et XVIII^e siècles et même au XIX^e. Il admet des altérations (bémols et dièzes), et différentes durées pour les notes (la note carrée valant deux notes losangées, etc.). Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, on supprima les dièzes tout en gardant les bémols ; pour la durée, celle qu'avait voulue Du Mont avait été respectée, et dans l'écriture, et dans l'usage ; et c'est ce qui donnait à ces messes (notamment à celle dite « du 1^er ton ») ce caractère majestueux et solennel qui faisait tant d'impression sur les foules, qu'admiraient les étrangers (car ces messes n'étaient guère utilisées qu'en France) et qui émut profondément, dit-on, Pie X lui-même.

Cette belle œuvre musicale fut modifiée de la façon la plus regrettable à la suite de la publication de l'édition vaticane du Graduel. Des auteurs anonymes voulurent que ce plain-chant musical et mesuré devînt du grégorien. Les dièzes et bémols furent supprimés ; les notes furent déclarées de valeur égale ; un certain nombre de ces notes furent même supprimées. Ainsi dénaturées les Messes de Du Mont ont été insérées dans les livres de plain-chant récents ; et comme, pratiquement, dans notre pays, les publications de Desclée exercent un monopole de fait, elles se sont répandues un peu partout, au grand détriment de l'exactitude historique et de l'unité d'exécution. Ce sont donc les « anciens livres » de nos lutrins qui sont les meilleurs et l'on ne peut qu'approuver les communautés et les paroisses qui les conservent et les emploient. — Sur toute cette question, cf. GASTOUÉ, *Les Messes Royales de Du Mont. Etude historique, avec transcription faites sur les originaux*, 24 p. in-8, Paris, Lethielleux (l'Imprimatur est de 1909).

Ad II. — Nous n'avons pas les éléments voulus pour répondre à cette deuxième question. Il y faudrait une enquête, probablement impossible à faire dans des conditions suffisantes d'exactitude.